

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Ústav hospodářských a sociálních dějin

Diplomová práce

Patrik Vedral

**Náboženský vývoj Plzně za první republiky
(1918-1938)**

Religious development of Pilsen during the First Czechoslovak
Republic (1918-1938)

Děkuji vedoucímu práce profesoru Jiřímu Štaifovi za veškerou jeho pomoc, bez níž by tato diplomová práce nemohla být napsána. Dále chci poděkovat ochotným pracovníkům v mnou navštívených archivech a knihovnách, zejména zaměstnancům Archivu města Plzně.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Plzni dne 2. 8. 2017

.....

Patrik Vedral

Abstrakt

Tématem práce je náboženský vývoj Plzně za první republiky (1918-1938), čímž se zde míní vývoj katolické církve, Církve československé evangelické, Církve československé a bezvěreckého hnutí. Cílem je představit jednotlivé náboženské subjekty, ukázat jejich vzájemnou interakci a schopnost ovlivňovat okolní společnost. Vliv náboženství je sledován v celé společnosti, od komunální politiky, přes školství, až k regionální identitě. To celé se děje na pozadí složitých společenských procesů (demografických, hospodářských, kulturních, politických a sociálních), které jsou náležitě reflektovány. Způsobilost náboženských organizací adekvátně odpovědět na nové výzvy, s nimiž tyto procesy přicházely, je dalším důležitým tématem práce. Zjištěné regionální údaje jsou porovnávány s podobnými urbánními oblastmi a se zbytkem země. Náboženský vývoj Plzně nemá vypovídat jen o městě samotném, ale též o prvorepublikovém Československu jako takovém.

Klíčová slova: Československo, první republika, Plzeň, náboženství, sociální hnutí

Abstract

The main topic of the thesis is the religious development of Pilsen at the times of the First Republic (1918-1938), which is understood as the development of the Catholic Church, the Evangelical Church of Czech Brethren, the Czechoslovak Church and the Non-believers' Movement. The aim is to introduce individual religious entities, to show their mutual interaction and their ability to influence the surrounding society. The influence of religion is observed throughout the society, from the communal politics through the school education to the regional identity. This is all happening on the background of complex social processes (demographical, economic, cultural, political and social) that are properly taken into account. Another important topic of this work is the ability of religious organizations to respond adequately to the new challenges that emerge with these processes. The regional data identified are compared to similar urban areas and the rest of the country. Religious development in Pilsen should not only give evidence of the city itself, but also about the First Czechoslovak Republic as such.

Key words: Czechoslovakia, First Republic, Pilsen, religion, social movement

Obsah

Úvod	8
1.1 Literatura, prameny a cíle práce.....	9
1.2 Sekularizace, pluralizace a náboženské pole – ujasnění pojmů a teoretických východisek	14
Náboženská historie Plzně do začátku první světové války	20
1.3 Od založení města do konce 18. století.....	20
1.4 Od počátku 19. století do začátku první světové války	26
Modernizace města – faktory změny	30
Křesťansko sociální hnutí a pokusy o posílení katolicismu v oblasti.....	47
Shrnutí	63
Statistika náboženské příslušnosti obyvatel	66
První světová válka – její dozvuky a vznik Církve československé	71
1.5 Světová válka	71
1.6 Krize katolického duchovenstva a vznik Církve československé	83
První republika	89
1.7 Dvacátá léta	95
1.8 Třicátá léta	102
1.10 Zdroje náboženského pole	111
Náboženství v sociální, národnostní a genderové sféře	125
1.11 Generační a sociální.....	125
1.12 Národnostní	136
1.13 Ženy, muži a gender.....	143
Národní a regionální identita	152
1.14 Regionální identita.....	157
Národní školy a náboženství	167

1.15 Laická morálka	175
Slavnosti, svátky a obřady	180
1.16 Pohřeb pro bezvěrce.....	189
Ke vztahu mezi katolíky a sociálními demokraty	196
Závěr	204
Osobnosti prvorepublikového náboženského života v Plzni.....	208
Seznam pramenů a literatury.....	215
Seznam zkratk.....	228
Seznam vyobrazení v textu a seznam příloh	229
Přílohy.....	230

Úvod

„Vidí, jak slunce křesťanského světového názoru nad zdejším krajem zachází a jak se zvolna zešeřuje (...).“¹ Tak vnímala náboženskou atmosféru svého působiště hlavní postava duchovního v románu *Holoubek* od Jindřicha Šimona Baara z roku 1920. Josef Holoubek svoji kněžskou dráhu započal jako kaplan v odlehlém a rurálním Markově. Zde se ještě mohl cítit jako český kněz 19. století, těšil se úctě svých farníků, k níž mu v podstatě stačila vážnost jeho profese, která v Markově nebyla zpochybňována. Přijetím pozice faráře v Třešticích se ale Holoubek přenesl na začátek 20. století. Kněze vystrnadili z pozice autority nositelé relativně nových povolání a funkcí (učitel, starosta), obyvatelé se s ním přou o články víry, rozšiřují o něm pomluvy a co je nejhorší, ztrácejí jakýkoliv zájem o kostel, jeho návštěva se pro mnohé stává výjimečnou událostí. Kvůli své snaze o zaujetí farníků se farář dokonce dostane do sporu s církevními autoritami.

Jindřich Šimon Baar svým románem vystihl pocity nemalé části katolického kléru, který zasněně hleděl do minulosti, jelikož jejich současnost jim dávala mála důvodů k tomu, aby z vykonávání své profese cítili radost a úctu. Baarovi Třeštice se navíc stále nacházely trochu v hloubi 19. století, částečně si ponechávaly své rurální vzezření, neexistovalo viditelné politické zápolení, nerezonovala otázka sociální. Pokud byl Josef Holoubek značně překvapen situací v Třešticích, Plzeň by jej se svou početnou dělnickou populací, populárním socialistickým hnutím a protikatolicky smýšlejícími intelektuály naprosto šokovala. Baar ale ze svého románu záměrně vynechal alternativní náboženskou nabídku vůči katolictví, v jeho románu se neobjevují protestanté ani organizovaní občané bez vyznání. Pokud ve výše uvedeném citátu katolický kněz mluvil o soumraku svého vyznání, jeho náboženští oponenti hovořili o rozbřesku. Zdroje tohoto stavu byly hledány v 19. století, zejména v jeho druhé půli (tak ostatně činí i řada dnešních historiků). První republika tak zdědila dlouhý a komplikovaný náboženský vývoj, který se plně projevil po jejím vzniku.

¹ BAAR, Jindřich Šimon. *Holoubek: kněžská idyla*. Praha: Vyšehrad, 1989. s. 181.

1.1 Literatura, prameny a cíle práce

V české historiografii utěšeně přibývá prací zabývajících se náboženskými dějinami 19. a 20. století. Není nijak překvapivé, že zde dominují díla o katolické církvi, která zpracovávají roli a působení církve z mnoha úhlů. Fenoménem politického katolicismu se zabývají historikové Pavel Marek (např. *Čeští křesťanští sociálové*) a Miloš Trapl (z jeho pera pochází shrnutí dějin politického katolicismu za první republiky v kolektivní monografii *Český politický katolicismus 1848-2005*). Z perspektivy česko-německého soužití a soupeření analyzuje katolickou církev a k ní se hlásící organizace Jaroslav Šebek (*Za Boha, národ, pořádek*), katolickou literaturu nejen v meziválečné době popsal Martin C. Putna (*Česká katolická literatura v kontextech: 1918-1945*). Katolické tématice se rovněž věnují historikové Stanislav Balík, Jiří Hanuš a Jiří Malíř, jejichž práce jsou v textu využívány a citovány.

Jestliže se v případě dějin českého katolicismu může badatel opřít o celou řadu kvalitních historických děl, v případě dalších církví a jiných náboženských subjektů musí vystačit z daleko skromnější nabídkou. U Církve československé husitské se můžeme obrátit na spis s názvem *90 let Církve československé husitské: sborník*, který, jak název napovídá, vznikl k uctění 90ti letého výročí od jejího založení. Návod při mapování mnohdy nepřehledného zřizování správních jednotek nabízí Milan Salajka v knize *Proces ustavování a duchovní správy náboženských obcí Církve československé husitské 1920 až 2000*. U zpracovaných dějin Církve československé evangelické se též setkáme s výročními sborníky (*Církev v proměnách času: sborník k 50. výročí spojení československé církve evangelické, Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*). Zmíněné publikace dodávají nutný obecný rámec, bez něhož by bylo téměř nemyslitelné napsat byt' jen regionální studii. Nevýhodná je ale jejich stručnost, jsou to především přehledové práce, obsahující zpravidla „pouze“ základní informace, ačkoliv okolnosti vzniku Církve československé husitské pokrývá např. kniha Pavla Marka *Česká reformace 20. století?*. Pro účely diplomové práce budou tedy citovány i dobové odborné texty, které poslouží zároveň jako literatura a pramen (např. *Památník československé církve evangelické* od Františka Bednáře z roku 1924).

Na organizované bezvěrce za první republiky cílí již v roce 1978 vydaný spis *Antiklerikálne a ateistické tradície v našom revolučnom robotníckom hnutí: (1918-1938)* od Viery Hudečkové, kterého se však kvůli mimořádnému ideologickému zatížení není radno příliš přidržovat. Pro současného badatele je daleko přínosnější kniha Antonína K. K. Kudláče

Příběh(y) Volné myšlenky (z roku 2005), jež mapuje hlavně prvorepublikovou činnost tohoto vlivného spolku pro občany bez vyznání. V regionální perspektivě se bezvěreckým hnutím zabýval též ostravský historik Martin Jemelka. Ze zahraničních autorit citovaných v diplomové práci jmenujme alespoň Hughu McLeoda (*Sekularizace v západní Evropě*), René Rémonda (*Náboženství a společnost v Evropě*) a Calluma G. Browna (*The death of Christian Britain: understanding secularisation, 1800-2000*).

Ke každému významnějšímu náboženskému subjektu je tudíž možné nalézt relevantní odbornou literaturu, problémem českého prostředí při výzkumu náboženských dějin ve 20. století je však tato fixace na jednoho aktéra. Existuje sice synteticky pojatá kniha o historii náboženství v českých zemích ve 20. století, napsali ji ale němečtí historikové a český překlad neexistuje.² Případnému badateli se ještě nabízejí teoreticky dobře fundované práce českého sociologa Zdeňka R. Nešpora (*Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*). V roce 2015 ovšem vyšla kniha moravských historiků Stanislava Balíka, Lukáše Fasory, Jiřího Hanuše a Marka Vlhy *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*, jež velmi komplexně uchopuje fenomén antiklerikalismu a kulturního boje v českých zemích. Ani tato kniha své téma nesleduje po celé 20. století, vzhledem k časovému zakotvení této diplomové práce to není na škodu. Na rozdíl od knihy *Český antiklerikalismus* se ale předkládaný text neorientuje výhradně na problematiku kulturních bojů, byť jsou nepochybně jeho součástí.

Právě z těchto důvodů se diplomová práce zaobírá náboženstvím v Plzni za první republiky, a ne jen např. katolickou církví. Pod pojmem náboženství není míněna jakákoliv forma religiozity, skrývají se za ní tehdy převažující formy organizovaného náboženství, tedy katolická církev, Církev československá evangelická, Církev československá a bezvěrecké hnutí. K těmto čtyřem (bez)vyznáním se hlásila naprostá většina obyvatelstva, menší církve (metodisté, Armáda spásy) budou v textu zmíněny, avšak nestojí v centru pozornosti. Proč ale ve výčtu chybějí občané izraelského vyznání? Jejich počet byl ve srovnání s jinými vyznáními nízký, to ovšem nic neříká o jejich postavení a vlivu, stačí se podívat na Velkou synagogu v Plzni a člověk uzná, že Židé byli důležitou součástí města. Důvod leží jinde. Zmíněná (bez)vyznání měla misijní charakter a toužila po co největším rozšíření svého členstva (včetně občanů bez vyznání), judaismus takové ambice neměl, plzeňští rabíni se skutečně nepokoušeli na svoji víru

² SCHULZE WESSEL, Martin, ed. a ZÜCKERT, Martin, ed. *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. München: R. Oldenbourg, 2009.

získat místní dělnictvo. Pro zkoumání námi definovaného náboženství je misijní činnost jednou z nejdůležitějších součástí, to ona pomáhá strukturovat náboženský prostor/pole (vzájemné soupeření, ovlivňování a „soutěžení“ o věřící). Obyvatelé izraelitského vyznání tvoří zvláštní náboženské těleso, jež je samozřejmě formou organizovaného náboženství, a přesto stojí tak trochu mimo náboženský život ve městě. Z těchto důvodů není židovská náboženská obec zahrnuta mezi hlavní náboženské subjekty prvorepublikové Plzně, i tak bude v textu několikrát zmíněna.

Období první republiky bylo zvoleno pro její očividný náboženský dynamismus. Ne, že by předešlá desetiletí nenabízela žádnou látku pro zkoumání církví a religiozity, až za první republiky ale proběhla mnohými očekávána náboženská pluralizace, nemluvě o státem provedené sekularizaci. Vytvořilo se velmi pestré náboženské prostředí (samozřejmě navazující na předchozí vývoj), které nebylo produktem přímé intervence státu v podobě diskriminace či upřednostňování jakéhokoliv (bez)vyznání. Sama první republika nám může připomínat pomyslný most mezi „katolickým Rakouskem“ a „bezvěreckou“ diktaturou KSČ po roce 1948 (z povahy Protektorátu Čechy a Morava vyplývalo, že to nebylo místo pro otevřenou náboženskou kulturu). Prvorepublikové Československo je tedy nejvhodnějším kandidátem pro celistvý popis náboženské tematiky.

Horizont práce je časově omezen na první republiku a prostorově na Plzeň a její blízké okolí. Celostátní, případně celozemské, měřítko nebylo zvoleno, jelikož i pro profesionálního historika (natož studenta historie) je natolik široce definované téma stěží zvládnutelné v samostatném výzkumu. Studentovi hrozí, že nebude moci dostát deklarovanému cíli, či se jeho práce stane pouhým výtahem z již napsané odborné literatury. Proto ono prostorové omezení. Plzeň byla vybrána z několika důvodů, na české poměry se jednalo o velké průmyslové město s bohatým politickým a kulturním životem. Po vzniku republiky se v Plzni utvořila početná skupina občanů bez vyznání, úspěšně se etablovaly též menší křesťanské církve, nic neměnice na tom, že ani katolíci nevzdávali svůj boj o udržení své, alespoň statistické, převahy. Plzeň byla obcí většinově českou, což odpovídá zaměření diplomové práce. Ve městě a jeho okolí ovšem žilo i německé obyvatelstvo, jehož náboženská profilace není v textu soustavněji vysvětlována (k tomu by bylo potřeba napsat naprosto samostatnou práci), nicméně plzeňští Němci poskytují možnost cenného srovnání s českými obyvateli v přístupu k náboženství.

Co se literatury týče, období první republiky je zpracováno v knize *Dějiny Plzně III od roku 1918 do roku 1948* od Vladimíra Brichty. Datum jejího vydání je ale rok 1982, což s sebou opět nese ideologickou zátěž (posílenou sociálně demokratickou minulostí města). Pro účely diplomové práce je ale zásadnější, že tematika náboženství v této knize takřka absentuje. V současné době jsou psány nové, několikadílné dějiny města Plzně, poslední díl z roku 2016 však končí v roce 1918.³ Před vypuknutím první světové války se zastavuje i jinak výtečná publikace *Arbeiterkultur und bürgerliche Kultur in Pilsen und Leipzig* od Adiny Lieske. K dispozici jsou alespoň informacemi nabitě *Dějiny Plzně v datech*, vzniklé v roce 2004 pod vedením plzeňského historika Ivana Martinovského. Přesto není náboženství v prvorepublikové Plzni polem dosud neoraným, zaměřují se na něj studie Karla Řeháčka, Jakuba Šloufa a Věry Špirkové.⁴ Každý z těchto badatelů se ovšem zaměřuje pouze na jeden náboženský subjekt, nikoliv na náboženství jako celek.

Shrňme a doplňme záměry tohoto textu. Předkládaná diplomová práce si klade za cíl komplexně uchopit náboženský vývoj v prvorepublikové Plzni, pod čímž je chápán především vývoj katolické církve, organizovaných bezvěrců, Církve českobratrské evangelické a Církve československé. Klíčovým bude ukázat vliv náboženství na společenský život ve městě (od komunální politiky po pohřby) a vzájemné ovlivňování, soupeření a soužití jednotlivých náboženských „hráčů“. Náboženství není oddělováno od společnosti, naopak, jeho (ne)schopnost promlouvat skrze představitele různých (bez)vyznání do závažných společenských problémů je důležitým indikátorem jeho síly. Diplomová práce si na několika místech klade závažné otázky v podobě kauzality některých společenských jevů (proč nějaké vyznání sílí atd.), přičemž úmyslem je udržet obtížné a zároveň plodné napětí mezi vícero příčinami (monokauzální vysvětlování není přijímáno). V textu je toto napětí udržováno hlavně mezi sociální a kulturní sférou.

Napětí však neleží jen u sociální a kultury. Každý badatel píšící o určitém regionu si musí uvědomovat důležitý vztah mezi centrem a regionem (tedy vlastně mezi Prahou a Plzní), kdy je region vystaven impulsům z centra. Centrum ale též není oproštěno od vnějších vlivů. Mezinárodní kontext je pro náboženství o to více podstatný, jelikož většina jeho proudů a

³ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2*. Plzeň: Statutární město Plzeň, 2016.

⁴ ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*. In: *Minulost Západočeského kraje*. Plzeň: Albis International, č. 48, 2013. ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*. In: KAISEROVÁ, Kristina, ed. *Nardi aristae: sborník k sedmdesátým narozeninám Ivana Martinovského*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Albis international, 2007. ŠPIRKOVÁ, Věra. *Židovská komunita v Plzni*. V Domažlicích: Nakladatelství Českého lesa, 2000.

organizací má mezinárodní přesah. Záměrem je pevně propojit tři základní společenské úrovně: makroúroveň (mezinárodní dění, případně dění daného státu), meziúroveň (národ nebo země v zemském smyslu - Čechy) a mikroúroveň (region, město).⁵ Plzeňské obyvatelstvo nestvořilo a mnohdy ani nevívalo překotné modernizační změny, jimiž si muselo projít, nemělo na výběr (centrum je nadřazeno regionu). Vstřebání těchto změn ale již bylo procesem daleko osobitějším (byť neuvědoměným), tvořící lokálně specifické prostředí, tedy specifické náboženskou kulturu. Jednotlivé úrovně se ovlivňovaly a prolínaly. Účelem práce je ukázat a vysvětlit „jedinečnost“ Plzně, avšak přednost má utvoření obecných premis, jenž bude možno použít v případě komparace s jinými regiony. Tato práce může být čtena jako popis náboženského vývoje v Plzni za první republiky, ovšem též jako náboženský vývoj první republika na příkladu Plzně. Při pohledu na obsah je snad překvapivé, že i přes zaměření na období let 1918-1938 je nemalá část práce věnována předcházejícím desetiletím. Během psaní práce jsem totiž došel k zjištění o nemožnosti analyzování prvorepublikového náboženského prostředí bez nastínění delšího kontinuálního vývoje (šlo o dlouhotrvající procesy). Ostatně většina komunálních, kulturních a náboženských elit meziválečné Plzně byla ve městě činná před rokem 1918, výklad tak na sebe plynule navazuje.

K tomu všemu je však nutno nalézt odpovídající prameny. Diplomová práce čerpá materiál z těchto archivů: Archivu města Plzně, Státní okresního archivu Plzeň-jih, Národního archivu (v Praze), Archivu hlavního města Prahy a Ústřední archivu Církve československé husitské. Nejvíce pramenů logicky pochází z Archivu města Plzně, který uchovává bohaté prameny k prvorepublikové katolické a školní správě a některé dílčí k dalším náboženským uskupením. Státní okresní archiv Plzeň-jih disponuje školními a farními kronikami, které doplňovaly a zároveň ověřovaly poznatky vztahující se k Plzni. Zprávy o vikariátních poradách a sčítací operáty z roku 1930 byly čerpány z Národního archivu. Archiv hlavního města Prahy přechovává fond Svaz občanů bez vyznání, v němž se nalézá materiál k prvorepublikové činnosti Volné myšlenky. A pro jaký náboženský subjekt byly získávány informace z archivu Církve československé husitské je zřejmé.

Poznatky o Církvi česko-bratrské evangelické pocházejí zejména z jejich výročních a jubilejních zpráv, které jsou dostupné ve Studijní a vědecké knihovně města Plzně. Z této a

⁵ Za inspiraci mi zde posloužila kniha slovenského sociologa Miroslava Tížika: TÍŽIK, Miroslav. *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku: zápasy o ideový charakter štátu a spoločnosti*. 1. vyd. Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2011. s. 31-32.

Národní knihovny byly převzaty informace z řady dobových brožur a spisů, které jsou v diplomové práci citovány. Posledním, ovšem o to významnějším zdrojem je periodický tisk, též dostupný ve zmiňovaných knihovnách. Z pochopitelných důvodů převládá regionální tisk: katolický *Český západ* a *Vždy věrná Plzeň*, sociálnědemokratická *Nová doba* a *Omladina*, národně socialistický *Český směr*, národně demokratický *Český deník* a německý *Pilsner Tagblatt*. Využíván je ale rovněž celostátní tisk, hlavně ten spjatý s bezvěreckým hnutím (*Volná myšlenka, Zář*).

1.2 Sekularizace, pluralizace a náboženské pole – ujasnění pojmů a teoretických východisek

Pokud chceme vysvětlovat, popsat, či jen prostě artikulovat nějaké téma dotýkající se náboženství, musíme se uchýlit k řadě konfúzních a nejednoznačných pojmů, ať již se jedná o slova jako: sekularizace, pluralizace, ateismus, antiklerikalismus apod. Proto je nutné tyto základní pojmy stručně definovat a ukázat, v kterém významu je autor chápe a používá.

Teorií sekularizací je hned několik, skoro by se dalo říci, že kolik autorů, tolik variant sekularizací.⁶ Miloš Havelka správně konstatuje, že sekularizace je používána jako výraz pro několik časově i strukturálně odlišných jevů, proto přichází se základní typologií sekularizace:⁷

- a) sekularizace ve svém starém smyslu slova jako vyvlastňování církevního majetku (jeho „zesvětštění“).
- b) sekularizace jako „odcírkevňování“, tedy postupná ztráta výsadního postavení dané církve, která je postupně omezována a vytlačována z nenáboženských (školství, věda) i mimonáboženských (volný čas, pracovní proces) oblastí. V rámci těchto změn zpravidla dochází k dezetablování státní církve.
- c) odnáboženštění forem veřejného a soukromého života.

⁶ Pro stručné a věcné uvedení do těch nejdůležitějších z nich viz heslo Sekularizace od Milana Hlavačky v: ČECHUROVÁ, Jana a kol. *Základní problémy studia moderních a soudobých dějin*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2014. s. 472-484.

⁷ HAVELKA, Miloš. *Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“*. In: *Sociologický časopis*, roč. 49, č. 2, 2013. s. 225-226.

Za svůj jsem si určil koncept René Rémonda, který se zaměřuje zejména na vztah církve a státu. Každý evropský stát si prošel specifickým sekularizačním procesem, nicméně podle tohoto francouzského historika sdílely společné opuštění tzv. konfesního státu a příklon k uznání rozdílu mezi občanskou společností a náboženským subjektem.⁸ Aby byla tato sekularizace úspěšná, muselo být podniknuto několik změn, mezi ty hlavní patřilo odstranění diskriminace jiných vyznání a náboženství, a ono již zmíněné dezetablování státní církve, kdy se stát přestal vázat na jakoukoliv náboženskou víru. V typologii Miloše Havelky je pak tento typ sekularizace typem b – odcírkevnění.

Sekularizací tudíž rozumím zejména zákonné a právní úpravy, umožňující beztrestné (ne)vyznávání různých náboženství, přičemž žádná z konfesí není součástí státní politiky, školství, soudnictví atd. Stát zaručuje náboženská práva, ovšem přitom se na žádné neváže. První československá republika proto pro mne představuje sekulární stát. V Rakousku-Uhersku bylo sice jinověří zrovnoprávněno s katolictvím v roce 1867, ale katolictví stále zůstávalo privilegovanou konfesí i z toho prostého důvodu, že bylo státním náboženstvím monarchie. Přetrvala některá znevýhodnění, např. občané bez vyznání čelili diskriminaci ve státních službách a školství.⁹ Naproti tomu československá ústava z února 1920 (121/1920 Sb.) již kategorii státního náboženství neznala, zaručovala svobodu svědomí a vyznání, zakazovala nucení k náboženským úkonům a povolovala vykonávání jakékoliv vyznání a víry, ač muselo být toto vykonávání ve shodě s veřejným pořádek a řádem.

Zdůrazňuji však, že sekularizaci chápu jako sérii „objektivních“ kroků, které nemusí vůbec znamenat oslabení většinového vyznání. Respektive, sekularizace vyžaduje jistou změnu pohledu na úlohu náboženství ve společnosti, to neznamena jeho opuštění či zpochybnění, v mnoha státech byl boj o sekularizaci veden mezi členy jednoho vyznání (i v Rakousku-Uhersku stáli na obou stranách barikády katolíci). Státy v dnešní Evropě jsou sekularizované, a přesto se velmi liší co se náboženství a jeho síly ve společnosti týče.

Jak tedy nazvat proces, během něhož dojde ke značné proměně náboženského charakteru nějakého státu či oblasti? Jako vhodný se mi zdá termín pluralizace. Když na

⁸ RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Překlad Anna Hánová. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2003. s. 150-162. Jinými slovy by se dalo i říci, že vznik moderního a právně liberálního státu si žádá sekularizace, proto některé autoři vidí za vznikem moderního státu dlouhý sekularizační proces, viz: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang a HANUŠ, Jiří, ed. *Vznik státu jako proces sekularizace: diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006.

⁹ TRAPL, Miloš. *Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“)*. In: PAPAJÍK, David, ed. a KOUČKÁ, Ivana, ed. *Politický katolicismus v nástupnických státech Rakousko-Uherské monarchie v letech 1918-1938*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2001. s. 24.

Plzeňsku došlo po vzniku první republiky k mohutné konverzi od katolictví k jiným formám vyznání (k vyznání evangelickému, bez vyznání), jedná se o pluralizaci, ne o sekularizaci. Abych poměr obou pojmů vysvětlil, pluralizace jistě vyžaduje ke svému vzniku sekularizaci (která zbaví jiná vyznání diskriminace), avšak sekularizace vůbec nemusí ještě znamenat pluralizaci, ta se odvíjí spíše od náboženské kultury dané oblasti. Sekularizace proběhla na Plzeňsku stejně jako na Slovácku, v prvním regionu ale nakonec vedla k značnému oslabení katolictví, v druhém takřka vůbec. Napíšu-li v této práci, že v Plzni došlo k sekularizaci školství, míním tím např. zrušení povinné účasti na náboženských úkonech či odstranění náboženských symbolů ze tříd, o vyznání jednotlivých žáků to nevypovídá nic.¹⁰ Zmíním-li náboženskou pluralizaci škol, znamená to prosazení jiných (menšinových) konfesí na plzeňských školách, jehož obrazem je např. zastoupení protestantství a bez vyznání u žactva. Nábožensky pluralitní prostředí mohlo sice na Plzeňsku teoreticky existovat už za Rakouska-Uherska, zábrany v podobě omezování práv občanů bez vyznání a dlouhodobá absence alternativ ke katolictví (čeští protestanté zakotvili na Plzeňsku až na začátku 20. století, Církev československá ještě neexistovala) znamenaly, že ke skutečné pluralizaci mohlo dojít až po vzniku republiky.¹¹

S pluralizací vzniklo i pluralitní náboženské pole. Teorie náboženského pole je převzata od francouzského sociologa Pierra Bourdieu, který pole definuje takto: „*Pole je strukturovaný sociální prostor, silové pole, kde jsou ovládající a ovládání, kde jsou permanentní vztahy, vztahy nerovnosti, které působí uvnitř tohoto pole, jež je rovněž prostorem bojů o proměnu nebo zachování tohoto silového pole.*“¹² Pole (každé, i to náboženské) je tudíž arénou zápasu o důležité zdroje,¹³ následně se tím vytváří vztahy nadřazených a podřazených pozic, čímž dojde k utvoření jistých hranic, které musí každý, kdo chce v poli působit, přijmout. Tyto hranice nejsou definovány zákony, ale mocenským postavením jednotlivých „hráčů“ v poli. Kupříkladu,

¹⁰ Toto tvrzení se dá samozřejmě lehce zproblematizovat. Odstranění náboženských symbolů (křížů) ze škol bylo za první republiky ponecháno na rozhodnutí místní školní rady, její rozhodnutí můžeme považovat za ilustraci náboženské kultury/náboženského pole dané oblasti. Stejně tak popsání reakcí na další sekularizační nařízení států (setkávající se tu s podporou, jinde s odporem) vypovídají mnohé o profilu oblasti. Přesto zachovávám pevné oddělení sekularizace jako výše popsané „odcírkevnění“, reakce na toto odcírkevnění nenazývám již sekularizací, nýbrž je to pro mne výraz náboženské kultury/pole.

¹¹ Čímž nemá být řečeno, že by nábožensky pluralitní prostředí nemohlo existovat jinde v monarchii (mohlo a existovalo). Vznik první republiky pojmám jako katalyzátor, jenž spustil překotné náboženské změny, sám kořen těchto změn se však nacházel v 19. století, jak se též snaží tato práce dokázat.

¹² BOURDIEU, Pierre. *O televizi*. V nakl. Doplněk 1. vyd. Brno: Doplněk, 2002. s. 38.

¹³ Bourdieu definuje tři základní druhy kapitálu: ekonomický, sociální a kulturní. Vedle nich existuje ještě tzv. symbolický kapitál, který svému nositeli přináší uznání a prestiž, ovšem jenom pokud zastává všeobecně uznávané „správné hodnoty“, přičemž i o podobu těchto hodnot se ve společnosti svádí nepřetržitý boj. Viz PULLMANN, Michal. *Habitus a třídy. Výzva kulturní sociologie Pierra Bourdieu pro sociální dějiny (z pohledu německých sociálních věd)*. In: *Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích*. Praha: CEFRES, 2003. s. 231

pokud se katolický kněz nachází v oblasti, kde má katolictví dominantní pozici v náboženském poli, může si dovolit jednat suverénně vůči zbylým účastníkům pole a v jeho chování jej teoreticky může omezovat jen zákon. Naopak, katolický kněz působící za první republiky na Plzeňsku byl nucen přijmout pluralitu náboženského pole, jelikož ostatní „hráči“ vytvářeli takový tlak (organizační, ideový atd.), že si to vynutilo změnu chování i přístupu k jiným konfesím. Mezi další charakteristiky pole¹⁴ patří jeho autonomie od vnějšího prostředí, náboženské prostředí Plzně v letech 1918-1938 poznáme jen tehdy, když pochopíme fungování a logiku náboženského pole (vnitřní vztahy mezi „hráči“, o co se opírá jejich moc atd.). Vnější okolnosti typu hospodářské situace a mezinárodního napětí na pole též působí, avšak ne přímo. Bourdieu mluví o lomivém účinku pole, můžu znát vnější determinanty, nicméně to, jak na pole zapůsobí, se odvíjí od jeho vnitřních zákonů.¹⁵ Celkově lze říci, že náboženské pole, boje v něm, vztahy mezi jednotlivými „hráči“, jeho mechanismy a fungování vytvářely na Plzeňsku něco, co bychom mohli nazvat náboženskou kulturou.¹⁶

Mluvíme-li o pluralitním náboženském poli, v němž probíhá rozmanitá interakce mezi jeho dílčími frakcemi, mlčky předpokládáme existenci elit, které formulují stanoviska těchto frakcí, odvolávají se na jejich sílu a snaží se je též přimět k jistým aktivitám. Jiří Štaif mluví o elitách jako aktérech v sociálním prostoru (v našem případě v náboženském poli) „v němž moderní elity podle jistých pravidel usilují o to, aby se prosadily jako síla, jež je schopna určovat či alespoň spoluurčovat pravidla hry, která mají v daném kulturním kontextu legitimizovat jejich vůdčí nároky. Právě na tomto „hřišti“, kde uplatňují svou kvalifikaci, moc a i tzv. symbolický kapitál, se setkávají a potýkají se svými klienty a konkurenty jako se svými spoluhráči nebo protihráči, kteří chtějí uspět stejně, jako ony.“¹⁷ Pro analýzu náboženského pole je nesmírně důležité, za jakých okolností jsou proklamované elity schopny přimět své stoupence k některému druhu jednání, kdy se to naopak nedaří, a zda v čase nedochází k proměně „přitažlivosti“ elit plzeňského náboženského života.

¹⁴ Pro velmi výstižnou charakteristiku nejen náboženského pole v teorii Pierra Bourdieu viz: TÍŽIK, Miroslav. *Formovanie sveta náboženstva na Slovensku*. In: TÍŽIK, Miroslav, ed. *Pierre Bourdieu ako inšpirácia pre sociologický výskum*. 1. vyd. Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2013. s. 144-150.

¹⁵ BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1998. s. 47.

¹⁶ Miloš Havelka rozkládá náboženskou kulturu do tří segmentů: 1. co lidé o své (ne)víře ví, 2. jak hodnotí jednotlivá (bez)vyznání, 3. jak moc se s nějakou formou (bez)vyznání ztotožňují. HAVELKA, Miloš. *Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“*, s. 229-230. Rozbor náboženského pole na Plzeňsku za první republiky chce na tyto otázky dát odpověď a rovněž ukázat proměnu těchto postojů.

¹⁷ ŠTAIF, Jiří. *Sociální dějiny jako „hřiště“ dnešní historické vědy*. In: *Česko-slovenská historická ročenka*. Brno: Masarykova univerzita, 2007. s. 11.

Za frekventované pojmy užívané jak za první republiky, tak dnes při kritice různých náboženských uskupení a směrů, lze považovat termíny klerikalismu a antiklerikalismus. Za klerikalismus bývalo zpravidla označováno využívání náboženské víry k politickým a mocenským cílům, antiklerikálové chtěli tuto praxi změnit a zbavit danou privilegovanou konfesi (v našem prostředí katolictví) jejího vlivu na stát a jím vytvářené zákony a politiku. Problémem však bylo a je, že neexistuje přesná hranice toho, kde končí právo jedince a církvi na vyznávání a manifestaci víry, a kde začíná klerikalismus. V meziválečné době u nás koexistovala řada názorů na povahu klerikalismu a antiklerikalismu, některé radikální skupiny označovaly ČSR za stále silně klerikální stát (kde má katolická církev až příliš moci), zatímco jiní zpochybňovali samotnou existenci antiklerikalismu s poukazem na to, že vývoj po první světové válce vedl k oslabení toho, co by se za klerikalismus dalo považovat, čímž antiklerikalismus prostě zastaral.¹⁸

Antiklerikalismus tedy není koherentním myšlenkovým hnutím, „*je to spíše vývoj řady názorů v oblasti kritiky určitých společenských skupin, v níž se skýtá konkrétní realita (církev v určitém historickém stadiu, jistá křesťanská politika, ultramontánní katolicismus, výkon moci určitého episkopa apod.) s oblastí imaginace, v níž se promítají historické stereotypy.*“¹⁹ Právě zmíněné stereotypy lze považovat za snad nejdůležitější součást antiklerikalismu, to ony zajišťovaly popularnost a hlavně srozumitelnost antiklerikálního diskurzu, který se odvolával na jezuitu, pálení čarodějnic či na jiráskovské barokní temno. Není snad ani třeba dodávat, že tyto stereotypy jsou dodnes užívány v kontextu, jehož historická akurátnost je přinejmenším diskutabilní. Antiklerikalismus je hybridem, a tuto jeho dvojí tvář, sestávající z reálných událostí a zážitků i z hrubých stereotypů je třeba mít stále na paměti. Je rovněž třeba se vyvarovat zaměňování antiklerikalismu s nevírou, řada zbožných křesťanů byla zároveň alespoň částečnými antiklerikály, ať již máme na mysli Blaise Pascala, Sørensa Kierkegaarda nebo Tomáše Garrigua Masaryka. Antiklerikalismus necítil pouze na katolickou církev, terčem jeho kritiky se mohlo stát i protestanství a judaismus, byť kvůli dominanci katolického vyznání v českých zemích byl český antiklerikalismus primárně protikatolický.

¹⁸ SVOBODA, Emil, PERTOLD, Otakar a KOUTNÍK, Bohuslav. *Je nutný protiklerikální boj?: přednášky, které promluvili na veřejné diskusi dr. Emil Svoboda, dr. O. Pertold, Bohuslav Koutník, dr. O. Preč.* V Praze: Volná myšlenka, 1935. s. 66-68.

¹⁹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938.* Vydání první. Praha: Argo, 2015. s. 26.

Termín antiklerikalismus bude v práci užíván, proklamovaným cílem je ukázat jeho různé formy (liberální, socialistická), jeho spojování reality a stereotypních konstruktů a jeho proměny v čase. Pojem klerikalismus je užíván hlavně ve snaze ukázat jednotlivé myšlenkové proudy, jež se snažily prosadit svoji verzi klerikalismu (co jím je a co není) a tím dospět i k odpovídající regulaci náboženského života v republice. Slovo klerikál je výrazem značně matoucím, který ve svém původním významu pouze označuje osobu mající podíl na církevním úřadu, zatímco v jazyce antiklerikalismu je to místy až démonická postava usilující jen o moc a peníze. K věcnému popisu je podle mne termín neupotřebitelný, budu ovšem pracovat s „obrazem“ klerikála, jakožto důležitým diskurzivním prvkem antiklerikalismu.

Poslední svízeľ se týká označení občanů bez přináležitosti k některé z církví. I oni sami měli problémy s pojmenováním svého stavu, vadil jim zejména jejich převládající negativní popis jako „občanů bez“ (bez vyznání, bez konfese, bezcírkevní). Odmítám na tomto místě užívání pojmů ateismus nebo ateista, jelikož jsou to slova nanejvýš problematická, nemusejí nic vyprávět o náboženském přesvědčení (tradičně bývá za ateistické náboženství považován buddhismus). V meziválečné době navíc nejsou takřka používány. Nezbývá, než se uchýlit k oněm slovům „bez“, byť to znamená, že k pojmenování těchto občanů není jasně upotřebitelné žádné substantivum. Kvůli tomu jsem se rozhodl přistoupit ke slovům bezvěrec/bezvěrci. Důrazně upozorňuji, pojem bezvěrec je v tomto kontextu pojmem neutrálním, o víře takového člověka říká tolik, že se neidentifikuje s žádným církevně zastřešeným vyznáním, o víře obecně tím není vyjádřeno nic.

Náboženská historie Plzně do začátku první světové války

1.3 Od založení města do konce 18. století

Město Plzeň bylo založeno roku 1295 králem Václavem II. Hlavním svatostánkem a tím i farním kostelem města se záhy stala gotická katedrála sv. Bartoloměje, patronátní právo nad kostelem získal Řád německých rytířů, z jehož řad pocházeli i plzeňští faráři (tento stav platil až do roku 1546, kdy bylo patronátní právo přiřknuto plzeňské obci císařem Ferdinandem I.).²⁰ Do Plzně byly též povolány mnišské řády zaměřující se svou činností na městské prostředí, byl to Řád menších bratří (františkáni) a Řád bratří kazatelů (dominikáni).

Až do začátku 15. století nevybočuje Plzeň svoji náboženskou příslušností či tradicí nijak z prostředí tehdejšího českého království. To se však rychle změnilo po vypuknutí husitských válek v roce 1419. Město z počátku setrvalo v duchu nově rozbouřeného náboženského života, od roku 1411 docházelo k častým sporům o duchovní posty ve městě a pozornost na sebe strhávali noví charismatičtí kazatelé, mezi ty nejvýznamnější se řadil Václav Koranda, pozdější radikální husitský duchovní. Není proto náhodou, že kvůli kolísavému postoji pražské radnice a potřeby spolehlivého zázemí se ke konci roku 1419 odebrali do Plzně husité pod vedením Jana Žižky z Trocnova. Plzeň byla husitskými knězi nazývána „městem Slunce“, a podle šířených biblických předpovědí o konci světa měla být jedním z pěti měst, které je předurčeno k přečkání této události.²¹ Po příchodu husitů do města byla zahájena série výpadů, jejichž účelem byla pacifikace oblasti. V otevřených bojích se husitům dařilo porážet oddíly věrné Zikmundovi Lucemburskému (např. v bitvě u Nekmíře na přelomu let 1419-1420), přesto však došlo k obležení Plzně, které skončilo v březnu 1420 dohodou. Husitská vojska opustila Plzeň (stalo se tak 23. března téhož roku), za odměnu jim nebylo ublíženo a obyvatelům města bylo zaručeno přijímání pod obojím.²²

Odchod husitů znamenal pro Plzeň přelom, město se totiž následně přiklonilo na stranu katolické církve a Zikmunda Lucemburského. Jestliže odchodu husitů z Prahy vedl toto město k umírněné verzi husitství, Plzeň vedla ta samá událost k neoblomnému trvání na katolictví. Společně s Českými Budějovicemi tak Plzeň tvořila katolické ostrůvky v husitských Čechách.

²⁰ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého: Arcidiecese Pražská: Vikariáty: Berounský, Bystřický a Plzeňský*. Praha: Dědictví Svatojanské, 1908. s. 219-226.

²¹ MALIVÁNKOVÁ WASKOVÁ, Marie a kol. *Dějiny města Plzně*. Plzeň: Statutární město Plzeň, 2014. s. 193-4.

²² Tamtéž, s. 195.

Můžeme se jen přít, čím byl tento posun způsoben, do úvahy přicházejí výstřelky husitských oddílů (vyhánění obyvatel, ničení klášterů), blamáž s očekávaným koncem světa, nepopulárnost požadavků zasahujících do společenských poměrů, či snad byla prokatolická opozice v Plzni silnější než jinde. Věrnost katolické straně nebyla pouze formální, několikrát byla ověřena při bojích s husity. Plzeň byla v letech 1420-1434 obléhána hned čtyřikrát, a to v letech 1421, 1427, 1431 a 1433-1434. Zvláště poslední obléhání proslavilo město jako nedobytnou baštu katolicismu.

Rozhodnutí k poslednímu pokusu o ovládnutí města padlo na začátku července 1433, vítězství radikálních husitů pod vedením Prokopa Holého jim mělo zajistit lepší vyjednávací pozice na probíhajícím Basilejském koncilu (započal roku 1431). 14. července 1433 přitáhly k Plzni první oddíly táboritů, plán na dobytí Plzně přitom sestával z kombinace blokády (vyhladovění obyvatel) a náhlých útoků na hradby, od nichž si útočníci slibovali možnost překvapení městské obrany. Obléhání se ale neodvíjelo podle jejich představ, husitská vojska trpěla hladem, zásobovací výprava vyslaná do Bavorska zde byla tvrdě poražena. Hladem trpěla i Plzeň, ovšem díky pokračující nesvornosti radikálních husitů a podpoře od Zikmunda Lucemburského se dařilo město tajně zásobovat. Útoky proti hradbám se rovněž neosvědčily, naopak plzeňští obránci prováděli úspěšné výpady z města, při nichž se jim podařilo nejen ukořistit proslaveného velblouda (zdobícího plzeňský znak dodnes), ovšem hlavně nadále komplikovali záměry obléhatelů. Na začátku května 1434 zaútočila vojska umírněných husitů a katolíků na Nové město pražské, to se rovnalo vyhlášení válce radikálním husitům. Ti se po seznání s touto novou skutečností rozhodli od Plzně 9. května odtáhnout, takřka desítiměsíční obležení skončilo.²³ Plzeňští vojáci se následně zúčastnili bitvy u Lipan, a snad kvůli zážitkům z dlouhého obléhání se vůči poraženým radikálním husitům na bojišti zachovali nebývale krutě, podle jejich vlastních slov tehdy nebyl „čas jímán, nýbrž zabíjení!“²⁴

Popsané události se staly základem několikasetleté katolické identity a tradice Plzně, k níž se pojil přídomek „semper fidelis“ (vždy věrná), jakožto připomínka loajálnosti města ke katolické církvi a královské moci. Samotné ukončení plzeňského obléhání 9. května 1434 bylo měšťany považováno za zázrak, proto byl vzápětí uspořádán slavnostní průvod katolického

²³ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého*, s. 223.

²⁴ URBÁNEK, Rudolf. *Lipany a konec polních vojsk*. V Praze: Melantrich, 1934. s. 155.

duchovenstva a ozbrojených měšťanů, který obcházel hradby a husitská ležení.²⁵ Slavnost se ujala, byla každoročně opakována, vždy v neděli po sv. Stanislavu (jeho svátek připadá na 8. května), přičemž roku 1448 byl tento tzv. Nový svátek schválen kardinálem Janem Karvalajem.²⁶ Plzeň byla jak v Čechách, tak za hranicemi, uznávána za jednu z mála opor katolictví v království. Tomu odpovídá i chování pražské kapituly, která se v 15. století uchýlila do Plzně hned dvakrát, v letech 1448-1453 a 1467-1478.²⁷ V prvním případě to byla odpověď na dobytí Prahy Jiřím z Poděbrad, v tom druhém zase na spory mezi papežem a již zmíněným Jiřím z Poděbrad, kdy se Plzeň postavila proti českému králi po bok katolické církve. K roku 1467 se též datuje oslavná řeč kněze Hilaria Litoměřického na město Plzeň, dovolávající se propagované plzeňské věrnosti: „*Tys byla vždy shledána důsledně věrná. Tys vyvracela kacířství, jako pavéza chránilas víru, záštitu věrných Čechů, hradbo izraelského domu, město útočiště (...)*“²⁸ Nestabilní časy konce 60. a 70. let 15. století se ale Plzni podařilo překonat bez dalších zdlouhavých obléhání, po uzavření tzv. kutnohorského náboženského míru v roce 1485 nastalo období relativního klidu.

Svou poslušností k církvi a odbojností proti královské moci se sice Plzeň vystavovala nebezpečí, např. z doby panování krále Jiřího se dochovala *Píseň proti Plzeňským*, kde je obyvatelům města spíláno do lotrovského sémě, které by mělo být zapuzeno a vyhnáno,²⁹ ovšem nebezpečí možného vojenského střetu bylo vynahrazováno přízní papeže a katolických panovníků. Již v září 1434 udělil císař Zikmund Lucemburský Plzni zlatou bulu obsahující řadu ekonomických výhod. Majetek města rostl a po roce 1547 byla Plzeň jedním z nejbohatších měst v Čechách. Tento fakt byl způsoben vypuknutím stavovského odboje v roce 1547, kdy odbojní stavové odmítli plnit stupňující se požadavky Ferdinanda I. Do čela odboje se postavila převážně města, nicméně tři z nich odmítla vypovědět poslušnost svému katolickému vladaři, byly to České Budějovice, Ústí nad Labem a Plzeň. Ferdinandovi I. se podařilo odboj zlomit a následně značně omezil ekonomickou a vojenskou sílu měst. Loajální subjekty byly

²⁵ O podobě Nového svátku a jeho proměnách v historii viz: BĚLOHLÁVEK, Miroslav. *Antihusitská tradice v Plzni a boj proti ní: Nový svátek*. In: *Husitský Tábor: sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí 4, 1981. s. 197-202. HAVELKA, Antonín. *Plzeňská jubilea: 1434-1534-1634: kulturně-historické úvahy z dějin města Plzně*. V Plzni: A. Havelka, 1934 (Grafické závody Neuber, Pour a spol.).

²⁶ ZILYNSKÁ, Kateřina. *Plzeňský Nový svátek v kontextu barokního kazatelství*. In: *Celostátní studentská vědecká konference Historie 2005. Liberec 8. - 9. prosince 2005*. V Liberci: Technická univerzita v Liberci, 2006. s. 157.

²⁷ MALIVÁNKOVÁ WASKOVÁ, Marie a kol. *Dějiny města Plzně (2014/1)*, s. 470.

²⁸ HEJNIC, Josef, HILARIUS LITOMĚŘICKÝ a POLÍVKA, Miloslav. *Plzeň v husitské revoluci = Hilaria Litoměřického "Historie města Plzně", její edice a hist. rozbor = Quo modo Hilarii de Lithomerzicz "Historia civitatis Plznensis" res gestas aevi Hussitici illustraverit*. Praha: Ústav československých a světových dějin ČSAV, 1987. s. 154.

²⁹ MALIVÁNKOVÁ WASKOVÁ, Marie a kol. *Dějiny města Plzně (2014/1)*, s. 470.

pochopitelně z tohoto trestu vyjmuty, Plzeň znovu dokázala svou věrnost a zároveň z ní profitovala.³⁰

Katolicismus Plzně znamenal i zachování vztahů s okolní katolickou Evropou, což se odrazilo i na kulturní atmosféře města. Díky tomu vznikla v Plzni první knihtiskárna v Čechách (1468), zdárně se rozvíjelo místní školství a renesance zanechala ve městě více stop než ve zbytku království. Vztahy se Svatým stolcem byly samozřejmě též nadstandardní. Papež podporoval Plzeň finančně, poskytoval některé výhody (v podobě odpustků apod.), uděloval městskému znaku nová vyobrazení (zejména dvojici papežských klíčů a štítonoše v podobě anděla) a propůjčoval duchovní správě nové pravomoci. Roku 1534 udělil papežský legát Petr Pavel Vergerius plzeňským farářům právo nosit o nedělích a svátečních dnech biskupské odznaky (mitru, pastýřskou berli atd.) a vykonávat část biskupských kompetencí v rámci města (pontifikální požehnání, svěcení).³¹ Jednalo se o velkou čest, ale i nutnost. V Čechách totiž za husitských válek zaniklo biskupství v Litomyšli a pražské arcibiskupství bylo uprázdněno až do roku 1561. Plzeňský farář (pro něhož se postupně vžilo formálně nesprávné označení arciděkan³²) byl tak společně s olomouckým biskupem jeden z mála katolických duchovních v českých zemích, jimž byly propůjčeny pontifikální pravomoci.

Katolictví bylo v první polovině 16. století v Zemích koruny české vskutku na ústupu. V roce 1517 zveřejnil Martin Luther svých slavných 95 *tezí*, čímž bylo zahájeno mohutné reformační hnutí. Rychle si našlo příznivce i v habsburském soustátí, katolíci tak nebyli menšinou jen v „husitských Čechách“, ovšem brzy i na Moravě, Slezsku i Lužici. Ke konci 16. století tvořili katolíci přibližně 15% populace v českých zemích, 85% populace se hlásilo k rozličným nekatolickým denominacím.³³ Ne, že by neměli katolíci snahu tento pro ně nepříznivý stav změnit: v roce 1556 přišli do Čech jezuité, roku 1561 bylo konečně obsazeno přes století opuštěné místo pražského arcibiskupa, a předně v letech 1545-1563 proběhl Tridentský koncil, ohlašující výraznou reformu katolictví, jejímž cílem bylo čelit protestantské reformaci (i proto je toto období katolické církve nazýváno jako protireformace). Svoji akceschopnost prokázala katolická hierarchie i v Plzni, ve které se i přes tradiční lpění na katolictví dostali do městské rady protestanté. Na naléhání plzeňského arciděkana a pražského arcibiskupa došlo v roce 1576 dosazení nové městské rady, nekatolíci z ní byli vypovězeni a od

³⁰ Tamtéž, s. 387.

³¹ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého*, s. 226.

³² Tamtéž.

³³ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010. s. 53.

roku 1578 mohlo být městské právo udělováno jen katolíkům.³⁴ V témže roce chválil Plzeň za její stálost ve víře sám papež Řehoř XIII.,³⁵ město zůstalo neoblomně katolické a v prostoru svých hradeb jen neochotně uznávalo náboženskou pluralitu českého království. Nutno podotknout, že podobnou filosofii zastávalo nejedno město protestanské.³⁶

Zmíněná náboženská pluralita se navíc chýlila ke konci. Rostoucí spory mezi katolíky a nekatolíky, stavy a panovníkem, houstnoucí mezinárodní napětí, to vše vedlo v květnu 1618 k další pražské defenestraci. Protestanské stavy tím zahájily tzv. české stavovské povstání proti habsburskému vladaři a tím i třicetiletou válku (1618-1648). Reakce Plzně se dala očekávat, deklarovala svoji věrnost vůči panovníkovi, poskytla ochranu odpůrcům povstání a připravovala se na boj. 19. září 1618 k městu přitáhla vojska hraběte z Mansfeldu, při nadcházejícím obléhání projeví Plzeňané opět vytrvalost a statečnost (i tvrdošijnost při konstantním odmítání jakéhokoliv smírného řešení), válečná technika však prodělala od husitských válek značný pokrok, což se nedalo říci o městských hradbách. Díky soustředěné palbě dělostřelectva se obléhatelům 21. listopadu zdařil průlom, po divokém boji v plzeňských ulicích se 22. listopadu 1618 obránci vzdali.³⁷ Město mohlo očekávat tvrdé potrestání, na zemském sněmu v březnu 1619 dokonce padl návrh, aby byla Plzeň za svoji vzpurnost srovnána se zemí.³⁸ Naštěstí pro město, 8. listopadu 1620 zvítězilo na Bílé hoře katolické vojsko, odpor protestanských stavů byl zlomen. Jejich mocenská základna se ale rozpadala postupně, z Plzně odešli její dobyvatelé až v březnu 1621, přitom katoličtí duchovní rádi připomínali fakt, že během obsazení města nebylo zaznamenáno jediné odpadnutí od katolické víry.³⁹

Plzeň tentokrát na svém postoji nijak nevydělala, zlatá bula Ferdinanda II. z roku 1627 sice městu potvrzovala jeho privilegia, nic k nim ovšem nepřidávala a všeobecné chudnutí českých zemí v průběhu třicetileté války se týkalo i Plzně.⁴⁰ V rámci rekatolizace měla být rozlehlá pražská arcidiecéze rozdělena do menších správních celků, bylo naplánováno zřízení čtyř biskupství, jejichž sídlem měly být Litoměřice, Hradec Králové, České Budějovice a Plzeň. Plzeňští měšťané ale tyto plány razantně odmítali, zřízení biskupství by sice městu poskytlo další prestiž, nicméně by to rovněž znamenalo omezení městských svobod a nové finanční

³⁴ MALIVÁNKOVÁ WASKOVÁ, Marie a kol. *Dějiny města Plzně* (2014/1), s. 392-3.

³⁵ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého*, s. 226.

³⁶ BÍLÝ, Jiří. *Jezuita Antonín Koniáš: osobnost a doba*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1996. s. 33.

³⁷ MALIVÁNKOVÁ WASKOVÁ, Marie a kol. *Dějiny města Plzně* (2014/1), s. 505-6.

³⁸ Tamtéž, s. 508.

³⁹ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého*, s. 229.

⁴⁰ KOKOŠKOVÁ, Zdeňka. *Pokusy o zřízení biskupství v západních Čechách v rámci rekatolizačních snah v 17. století*. In: *Z archivních depozitářů: Pavle Burdové k 70. narozeninám*. Praha: Státní ústřední archiv, 1998. s. 48.

zatížení. Kvůli vytrvalému odporu města, které dokázalo proti zřízení biskupství poskytnout i další argumenty (biskupství měla být primárně zaměřena vůči jinověrcům, ti v Plzni nebyli), se od plánu plzeňského biskupství opustilo.⁴¹ Město si na něj muselo počkat až do roku 1993. Církevní správa přesto doznala změny, když arcibiskup Harrach (funkci vykonával 1623-1667) zavedl jako novou jednotku církevní správy vikariáty (vznikl tak plzeňský vikariát). Tento stav platil i za první republiky, od 17. století byly dvě nejvýznamnější církevní funkce na Plzeňsku funkce arciděkana (vykonávají duchovní správu v Plzni a k ní přiřazených osad) a vikáře,⁴² přičemž oba posty mohla a nemusela zastávat jedna osoba.

V době barokní se Plzeň stala oblíbeným námětem kazatelů a českých barokních vlastenců, vzhledem ke katolické tradici města to bylo pochopitelné. Plzeň, přezdívána též jako „malý Řím“, byla opěvována v tištěných kázáních (*„ráj české země, sláva panny plzeňské neporušená (...) zrcadlo bez poskvrny“*⁴³) a její historii chtěl sepsat i Bohuslav Balbín.⁴⁴ Z Plzně pocházelo i několik barokních vlastenců, byli to např. bratři Jan Bartoloměj a Matěj Tannerovi. Barokní zbožnost na sebe mimo spektakulárně slaveného Nového svátku brala v Plzni podobu úcty k rozličným světcům, k poctě Panně Marii byl na plzeňském hlavním náměstí vztyčen roku 1681 mariánský sloup (mající též chránit město před morem), na oblíbenost sv. Jana Nepomuckého zase dodnes upamatovávají sochy tohoto světce v centru města. Na začátku 18. století byly do města přivedeny i členky ženské větve řádu sv. Dominika, mající v Plzni klášter i kostel sv. Anny.⁴⁵

V 18. století však postupně převládly tendence směřující k omezování pompézní barokní zbožnosti a v rámci tzv. osvíceného absolutismu docházelo k podřizování si církve státem. Roku 1752 bylo vrchním hospodářským direktoriem v Praze značně omezeno financování oslav spojených s Novým svátkem,⁴⁶ skutečný zásah do náboženského života však přinesla až opatření Josefa II. V jejich rámci došlo (mimo jiné) k zrušení značného množství klášterů a odprodání dalšího církevního majetku, zisk z těchto transakcí byl převeden do tzv. náboženské matice, z jejichž náboženských fondů byly následně zakládány nové farnosti apod. V Plzni se tyto kroky dotkly dominikánů, jak mužská, tak ženská větev tohoto řádu musela z města odejít.

⁴¹ Tamtéž, s. 46-50.

⁴² Do jeho působnosti spadalo území přibližně ohraničeno Nýřany a Chotěšovem na západě, Dobřany na jihu, Starým Plzencem na východě a Všeruby na severu. Viz PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého*, s. 219-350.

⁴³ ZILYNSKÁ, Kateřina. *Plzeňský Nový svátek v kontextu barokního kazatelství*, s. 160.

⁴⁴ BĚLOHLÁVEK, Miroslav. *Antihusitská tradice v Plzni a boj proti ní*, s. 199.

⁴⁵ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého*, s. 249-251.

⁴⁶ BĚLOHLÁVEK, Miroslav. *Antihusitská tradice v Plzni a boj proti ní*, s. 198.

Kláštery a kostely, které opustily, potkal rozdílný osud, ty patřící mužům tohoto řádu bohužel nepřežily 19. století (na přítomnost dominikánů v centru měst upamatovává pouze název jedné z ulic), klášter a kostel sv. Anny příslušející dominikánkám měly naštěstí lepší budoucnost. Objekty odkoupilo město Plzeň a staly se novým domovem vzdělávacích ústavů, na nichž působili i přední plzeňští obrozenci Josef Vojtěch Sedláček a Josef František Smetana.⁴⁷

I přes tyto změny zůstala Plzeň takovou, jakou byla před třemi staletími. Město hrdě hledělo na svoji katolickou tradici a plzeňský konzervatismus, bránil se jakékoliv pluralitě náboženského života, byl pověstný. To vše se ale mělo v následujícím století povážlivě měnit.

1.4 Od počátku 19. století do začátku první světové války

19. století bylo stoletím změn. Industrializace a demografický boom přeměnily sociální a hospodářskou tvář celé Evropy, nové myšlenkové směry typu liberalismu a socialismu toužily rázně přeměnit společnost, stará monarchistická zřízení se otráasala pod palbou jejích kritiků a příznivců demokratizace, emancipační hnutí nižších sociálních vrstev důsledně žádaly o slovo. Křesťanské církve po celé Evropě byly naprosto stejně zaskočeny těmito převratnými změnami, avšak reagovaly na ně různým způsobem. Katolická církev, jejímž posledním koncilem byl koncil tridentský v 16. století (a poté až roku 1869 zahájeny První vatikánský koncil), měla zvláště veliký problém s nastupující moderní dobou, v jejím vedení totiž převládly antimodernistické tendence, dlouho bránilo pozitivnímu vyrovnání s novou skutečností. První výzvě, které musela církev v českých zemích čelit, nebyla ovšem industrializace či dělnické hnutí, nýbrž národní obrození a vznik moderních nacionalismů.

Na tento fenomén, tedy alespoň na jeho ranou fázi, nebyla katolická církev připravena úplně špatně. Josefínské reformy v 80. letech 19. století nejenže vyvolaly svým necitlivým zaváděním centralizace a němčiny jako úředního jazyka odezvu u neněmeckých národů v říši, ale i svým zkvalitněním duchovní správy a vzdělávání kněžstva přímo uzpůsobily tuto specifickou profesi k obrozeneckým aktivitám.⁴⁸ Katolické kněžstvo patřilo až do pol. 19. století k hlavním aktérům českého národního obrození, odebíralo česky psaná periodika, rozdávalo lidem agitační a osvětové spisy, překládalo beletrii i odborná díla do češtiny. Nepostradatelná

⁴⁷ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 278.

⁴⁸ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. 1. vyd. Ostrava: Moravapress, 2013. s. 69-71.

byla jeho funkce na venkově, kde díky rozvětvené farní síti informovalo stále ještě převážně negramotné nebo málo vzdělané farníky o nejnovějších událostech, spisech apod.

V Plzni můžeme o národním obrození mluvit až v druhém desetiletí 19. století,⁴⁹ město tím platilo svou daň za svůj konzervatismus a jistou odloučenost od zbytku země. Avšak stejně jako v českých zemích, i zde bylo obrození spojeno s katolickými duchovními, jmenovitě s premonstrátským knězem Josefem Vojtěchem Sedláčkem (1758-1836). Ten je pro svoji generaci typický nejen svou obrozeneckou činností, nýbrž i jistou rozpolceností. Jako osvícenec byl kritickým vědcem, zaobírajíc se matematikou a fyzikou a pevně věřící v sílu lidové osvěty a pokroku, ve svém pohledu na českou historii zůstal barokním vlastencem, jenž byl sice vůči husitům o poznání shovívavější, nicméně katolicismus pro něj zůstal hlavní pozitivní složkou českých dějin. A stejně jako barokní kazatelé, i Sedláček využíval ke své agitaci katolickou minulost Plzně, s níž se snažil propagovat národní věc. Nový svátek počal být náboženskou i národní slavností, v roce 1818 složil k příležitosti zmíněného svátku Sedláček tuto báseň: „*O Plzni! sídlo Čechů starožitné!/Ty plodná Máti slavných českých hlas!/O sídlo obrů! sídlo nedobytné!/Chraň zmužile své národnosti stav!/Tě nepřemohli Táboritův pluky/Tě neschvátily Mansfeldovy hluky/Ty také dědů jazyk zachováš/A zlobám času slavně odoláš.*“⁵⁰ Tématika osvobození Plzně od husitů byla též námětem první české divadelní hry v Plzni, nepočítáme-li krátce předtím provedenou skromnou frašku *Roztržití*, a to hry *Osvobození Plzně od Táboritů roku 1934 z května 1818.*⁵¹

Barokní vlastenectví stále zůstávalo ve výbavě mnohých obrozenců a je třeba zdůraznit jeho kontinuitu s národním hnutím. Nicméně s jeho postupným sílením bylo stále jasnější, že zastaralé barokní smýšlení nebude stačit. Objevily se nové otázky ohledně názoru na společenské ovzduší v monarchii, na postavení církve ve státě, na českou historii a roli husitství a protestanství v ní, stejně tak musíme brát v potaz rostoucí počet světských vzdělanců, kteří měnili povahu i směřování národních akcí a požadavků.

Tento posun zosobňuje pokračovatel Josefa Vojtěcha Sedláčka, Josef František Smetana (1801-1861). Ač byl Smetana stejně jako jeho předchůdce premonstrátským knězem, již u něj nenajdeme žádnou nostalgii ohledně baroka a katolické minulosti Plzně. Byl naopak hlasitým

⁴⁹ BĚLOHLÁVEK, Miroslav. *Antihusitská tradice v Plzni a boj proti ní*, s. 199.

⁵⁰ HRUŠKA, Martin a KORÁB, Julius, ed. *Knih pamětní král. krajského města Plzně od roku 775 až 1870*. V Plzni: Nákladem Dědiců Hruškových, 1883. s. 290.

⁵¹ FELIX, Emil. *Literární Plzeň v obryse (díl II.)*. V Plzni: Společnost pro národopis a ochranu památek za součinnosti Spolku přátel vědy a literatury české, 1933. s. 37-39. Hra vyšla tiskem v několika verzích, viz např.: VESELÝ, Jan Zdeněk. *Husitská nevěsta, aneb, Plzeň roku 1434: činohra v pěti jednáních*. Praha: Vaněk a Votava, 1929.

kritikem stavu, v němž se církev nacházela, pokusil se zrušit Nový svátek a dá se tak považovat za prvního významného antiklerikála v Plzni.⁵² Ve své osvětové a vzdělávací činnosti se mohl spoléhat na plzeňské kaplany, ovšem stále více se dostával do sporů s plzeňským arciděkanem a se svými představenými v tepelském klášteře. Revoluční rok 1848 ukázal a posílil mnohé z těchto skrytých trendů v katolické církvi a národním hnutí.

Když byl v březnu 1848 vyhlášen záměr zavést v monarchii ústavnost a provést kýžené zákonné změny (týkající se poddanství apod.), proběhla v českých zemích řada oslav, jež se neobešly bez účasti vysokých katolických duchovních. Pražský arcibiskup Arnold von Schrenck sloužil u sochy sv. Václav na Koňském trhu mši svatou, to samé učinil v katedrále sv. Bartoloměje v Plzni arciděkan Antonín Hlavan (v úřadě 1835-1868).⁵³ K dalším krokům, v nichž by vyšší klérus projevil svoji iniciativu (mimo snah o omezení státní kontroly nad církví), ovšem nedošlo. Byla zvolena vyčkávací taktika a po vítězství konzervativních elementů v roce 1849 a následnému vzniku Bachova absolutismu vyšší katolická hierarchie pragmaticky podpořila nový státní pořádek, který ji navíc měl co nabídnout (v podobě konkordátu z roku 1855).⁵⁴ Naopak liberálové (Palacký, Rieger) a k nim inklinující duchovenstvo (zvláště to nižší), projevovali snahu monarchii a církev reformovat. Z řad této části kléru se ozývaly požadavky, jimiž se reformně naladěni kněží zaštiťovali i na počátku století dvacátého, byly to např.: zavedení bohoslužeb v národním jazyce, reformy liturgie, omezení celibátu či demokratizace církevní správy.⁵⁵

V Plzni byl založen politický spolek Slovanská lípa, pozici starosty tohoto spolku zastával Josef František Smetana. V intencích liberální politiky prosazovala Slovanská lípa austroslavismus a ústavní reformu monarchie. Návrhem na zrovnoprávnění češtiny s němčinou na školách a ve veřejném životě se Smetana dostal do ostrých sporů se svými kolegy na plzeňském gymnázium,⁵⁶ popularitu mu nepřinesla ani osobně podaná žádost arciděkanu Hlavanovi o zrušení Nového svátku jakožto protinárodním a zpátečnickému přežitku.⁵⁷ Tato činnost neušla pozornosti jeho představeným, v únoru 1849 musel po zákroku tepelského opata rezignovat na svoji funkci ve Slovanské lípě a stáhnul se z veřejného života.⁵⁸ Po smrti J.

⁵² ČEPELÁK, Václav et al. *Dějiny Plzně. II, Od roku 1788 do roku 1918*. Vyd. 1. V Plzni: Západočeské nakladatelství, 1967. s 64-76.

⁵³ Tamtéž, s. 72.

⁵⁴ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 32-33.

⁵⁵ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Náboženství v 19. století: nejčirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010. s. 20.

⁵⁶ ČEPELÁK, Václav et al. *Dějiny Plzně II, Od roku 1788 do roku 1918*, s. 76.

⁵⁷ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 98.

⁵⁸ ČEPELÁK, Václav et al. *Dějiny Plzně II, Od roku 1788 do roku 1918*, s. 76.

F. Smetany v Plzni roku 1861 na jeho místo již nenastoupil katolický duchovní, nadále byl veřejný život ve městě v rukou laické inteligence. Po zbytek 19. století se v Plzni neobjevil kněz Smetanova formátu.

Rok 1848 a následný vývoj byly v postoji českého národa vůči katolické církvi v mnohém zásadní. Shromáždění rakouských biskupů v roce 1849 odsoudilo svým pastýřským listem demokracii, republikánství a moderní nacionalismus.⁵⁹ Konkordát z roku 1855 uzavřený mezi habsburskou monarchií a papežem zase církvi navrátil autonomii a poskytl ji silný vliv ve vzdělání a manželském právu. To, a rychlý vzestup liberalismu s jeho antiklerikální příchutí, vedly k prosazování obrazu církve jako protinárodní a zpátečnické organizace, která jen poklonkuje státu.⁶⁰ A ač v druhé polovině 19. století v Rakousku probíhal jakýsi skrytý *Kulturkampf* (v podobě sekularizace školství, správy apod.), katolická církev na své loajalitě k státu nezměnila zhora nic,⁶¹ není proto náhodou, že i za první světové války opouštěla lojalistické stanovisko jako jedna z posledních. Nižší duchovenstvo nebylo s nastoleným církevním kurzem spokojeno, obrodné snahy v církvi byly rázně ukončeny a národní či sociální návrhy byly vyšším klérem zamítány. Nemá tím být popírána existence vysoce postavených duchovních, majících na srdci národní či sociální zájmy, jmenujme alespoň českobudějovického biskupa Jana Valeriána Jirsíka (1798-1883), královehradeckého biskupa Edvarda Brynycha (1846-1902), nebo probošta vyšehradské kapituly Antonína Lenze (1829-1901). Nicméně obecná tendence zůstávala, většina vysokého rakouského kléru zastávala národnostně chladné pozice, nechtěla řešit sociální otázku jinak než skrze tradiční, a v moderní době málo efektivní, metody (charita), a reformu církve naprosto odmítala. Tímto jednáním se ale jen málo lišila od stanoviska papežského stolce (mimo světlé výjimky typu encykliky *Rerum novarum*).⁶²

I to samo ovšem nemuselo příliš znamenat. Papež odsuzoval nacionalismus i u Italů a Poláků, přesto to oba národa od katolictví neodradilo. V Uhersku byla vyšší katolická správa málo citlivá vůči právům menšinových národů, Slováci jsou přesto dnes daleko více „katoličtí“, než Češi. Většina autorů považuje za klíčovým faktorem konstrukt „českého národního příběhu“, v němž byla katolictví přisouzena negativní role. Husitství koexistovalo jako jedna z tváří českého historie již v době předbřeznové, ale až po ní se z něj stala hlavní kapitola českých

⁵⁹ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 32-33, 73.

⁶⁰ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 55.

⁶¹ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 73.

⁶² RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 85-90.

dějin.⁶³ Přední úloha zde připadla historickým pracím Františka Palackého. Ačkoliv sám Palacký (vyznáním luterán) ani jím sepsané dílo nebyli vyloženě antiklerikální, a už vůbec ne protikatoličtí, přesto nastavil obraz českých dějin, v němž zářilo především husitství, následované králem Jiřím z Poděbrad a Jednotou bratrskou. Palackého filosofie dějin, která byla na vysoké úrovni převzata T. G. Masarykem, a hrubě zjednodušen různými epigony (především do dichotomií typu my vs. oni), se záhy prosadila, a nenašel se žádný katolický historik či spisovatel, jemuž by se podařilo vytvořit tak poutavý a zároveň intelektuálně vyspělý „katolický národní příběh“.⁶⁴ Jednoduše řečeno, katolictví se v 19. století nestalo českou národní konfesí. Bylo to sice vyznání, k němuž se ještě v roce 1910 hlásilo přibližně 95% Čechů,⁶⁵ nestalo se ovšem součástí „češství“, tedy toho, co členové daného národa neodmyslitelně spojují se svou národností, a chápou to jako něco bytostně autentického.

Přesto by nás neměla tato zjištění ihned vést k uznání samozřejmosti „bezvěrectví“ českého národa. Ve světě existuje více národů bez národního náboženství (stačí vzpomenout na tradičně konfesně rozdělené Slováky) a nijak jim to neubírá na jejich religiozitě. A i pokud bychom přijali tezi o „ateistickém národě“, nevysvětlíme regionální rozdíly v zastoupení (ne)věřících, ani výkyvy při hodnocení a (ne)ztotožnění se s katolictvím v 19. a 20. století. To nás vrací zpátky k Plzni.

Modernizace města – faktory změny

Popsané události v Plzni roku 1848 byly v lecčem ilustrativní, je však třeba připomenout, že okruh liberálů kolem J. F. Smetany byl vskutku úzký, mimo něj byl zájem o revoluční dění na Plzeňsku malý a město stále budilo dojem jisté ospalosti a odtrženosti od světa.⁶⁶ 50. léta 19. století, nesoucí se v duchu bachovského absolutismu, tento stav jen potvrzovala. Spisovatelka Eliška Krásnohorská (1847-1926), žijící v Plzni letech 1867-1874, retrospektivně popsala své první zážitky z města: „*Plzeň ve své tvářnosti starosvětské a poněkud přichmuřené, jako by se na podobu její bylo zavěsilo něco z povahy dějin města vždy „věrného“ a proti proměněným novotářským setrvačného.*“⁶⁷ Uchovat konzervativní a poklidný charakter města ale nebylo

⁶³ RAK, Jiří. *Bývali Čechové: české historické mýty a stereotypy*. Vyd. 1. Jinočany: H & H, 1994. s. 29-30.

⁶⁴ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 63.

⁶⁵ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 54.

⁶⁶ ČEPELÁK, Václav et al. *Dějiny Plzně. II, Od roku 1788 do roku 1918*, s. 76.

⁶⁷ FELIX, Emil. *Literární Plzeň v obryse (díl II.)*, s. 92.

možné napořád. Ke zbouraným městským hradbám, jež nechal roku 1846 strhnout purkmistr Martin Kopecký (1777-1854), se kvapem blížila modernita se svým industrialismem a demografickými změnami. Právě 60. leta, během nichž se do města přistěhovala Eliška Krásnohorská, jsou považována za zlom,⁶⁸ oddělující staré cechovní a zemědělské Plzeňsko od Plzeňska vysoce průmyslové, tvořícího po Praze druhou nejlidnatější oblast v Čechách.

Oddělenost Plzeňska od světa nebyla pouze abstraktní, ve 40. a 50. letech se rozvíjela stavba železnic a tím i železniční doprava, avšak do Plzně přijel první vlak až v roce 1861, a skutečně byla tzv. Česká západní dráha (vedoucí od Brodu nad Lesy přes Plzeň do Prahy) dokončena o rok později.⁶⁹ V následujících letech získalo město další železniční spojení (i díky výstavbě Dráhy císaře Františka Josefa), jeden z nejdůležitějších předpokladů industrializace v podobě kvalitní infrastruktury byl tak splněn. Již v roce 1859 se do Plzně přestěhovala Valdštejnova strojírna, jejímž majitelem se o deset let později stal mladý Emil Škoda (1839-1900),⁷⁰ jehož Škodovka stála na přelomu 19. a 20. století v čele Rakousko-Uherského strojírenství. V Plzni se zdárně rozvíjelo proslulé pivovarnictví, výroba papíru, plynárny a v přilehlých obcích (Třemošná, Horní Bříza) i chemický průmysl a zpracování kaolínu. Mimo průmyslu rostly v Plzni počty úřadů, město bylo centrum krajského soudu, berního úřadu a sídlila v něm i Obchodní a živnostenská komora. Roku 1858 žilo v Plzni přibližně 17 000 obyvatel, v roce 1910 již 80 000, s okolními vesnicemi (jež se staly v meziválečné době součástí města) 100 000.⁷¹ Byla v ní zastoupená i sebevědomá česká a německá buržoazie, největší část obyvatel ovšem tvořilo dělnictvo.⁷² Buržoazie byla na plzeňském venkově jen těžko k nalezení, to počty horníků zde díky těžbě uhlí rychle stoupaly. V uhelných revírech na Plzeňsku žilo roku 1869 odhadem 23 000 obyvatel, v roce 1910 už takřka 43 000.⁷³ Obce jako Nýřany a Dobřany překotně rostly, z těžby a zpracování uhlí těžily i nedaleké Rokycany.⁷⁴

Tento mohutný demografický nárůst nemohla stávající církevní správa pojmout, ani v Plzni, ani v jejím blízkém okolí. Navíc chyběla jakákoliv energická odezva ze strany církve, po

⁶⁸ KÁRNÍKOVÁ-ŠMILAUEROVÁ, Ludmila. *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754-1914*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965. s. 153.

⁶⁹ HLAVAČKA, Milan. *Dějiny dopravy v českých zemích v období průmyslové revoluce*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990. s. 73-82.

⁷⁰ JANÁČEK, František aj. *Největší zbrojovka monarchie: škodovka v dějinách, dějiny ve Škodovce 1859-1918*. Praha: Novinář, 1990. s. 33.

⁷¹ *Československá vlastivěda: Řada II, Národopis*. Praha: Sfinx, 1936. s. 37.

⁷² JANÁČEK, František aj. *Největší zbrojovka monarchie*, s. 179.

⁷³ *Československá vlastivěda: Řada II, Národopis*. Praha: Sfinx, 1936. s. 35.

⁷⁴ KÁRNÍKOVÁ-ŠMILAUEROVÁ, Ludmila. *Vývoj obyvatelstva*, s. 154-155.

celé 19. století nebyl ve městě vystavěn žádný nový katolický kostel. Roku 1900 žilo na území plzeňského arciděkanství zaokrouhleně 76 000 katolíků, duchovní správu přitom vykonával arciděkan za pomoci čtyř kaplanů, na místních školách vyučovalo náboženství pět profesorů a dvacet katechetů, o německy hovořící katolíky se starali františkáni, toť vše.⁷⁵ Opravdu silně byly nedostatky církevní správy pocítovány v dělnických částech města, hlavně na východní straně Radbuzy, kde se nacházelo Pražské předměstí (lidově zvané Petrohrad). Zde žily v roce 1869 sotva tři tisíce lidí, zato sčítání z roku 1900 udávalo počet obyvatel přes dvacet tisíc,⁷⁶ pro církevní obřady byl přitom k dispozici pouze malý hřbitovní kostel sv. Mikuláše. Pokud se chtěl obyvatel Pražského předměstí zúčastnit nějakého církevního obřadu, musel se dostavit do centra města ke katedrále sv. Bartoloměje či k františkánům. Mimo pochopitelný problém se špatnou přístupností zvažme i sociální hledisko. Dělníci či dělnice by v tomto případě byly ve většinově buržoazní části města, která tvořila i osazenstvo kostela. Možnost uvědomění si propastných sociálních rozdílů a z toho plynoucí ponížení a seznání jisté nepatřičnosti byl jeden z faktorů, proč sociálně marginalizovaní opouštěli od návštěv kostelů.⁷⁷

Naprosto stejná byla situace i na plzeňském venkově (jen za buržoazii dosadíme sedláky), s tím rozdílem, že zde vystupoval do popředí jazyk. Národnostně smíšená oblast Plzeňska znamenala i národnostně smíšené farnosti, a o to, jakým jazykem se měly vést bohoslužby, se vedly četné půtky.⁷⁸ Bojkot kostela českými horníky mohl být tedy výrazem odporu vůči německojazyčné církevní správě (to samé mohli v opačném případě činit Němci).

Nově příchozí ale mohli být pro katolictví získáni i jinými způsoby než výstavbou kostelů. Jako alternativa se nabízely spolky na katolickém základě, pořádání vzdělávacích kurzů pro chudé a málo vzdělané obyvatelstvo, či vyčleněním části duchovenstva speciálně pro dělnické čtvrti. Zvláště protestanské prostředí Anglie slavilo úspěch se svými nedělními školami, „zbožnými“ spolky a novými hnutími v podobě metodismu a Armády spásy. Katolická církev byla v tomto směru daleko rigidnější, i kvůli svému dlouhodobému antimodernismu.⁷⁹ Ani Plzeň nebyla jiná, až začátek 20. století přinesl do města křesťansko sociální hnutí, snažící se

⁷⁵ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého*, s. 219.

⁷⁶ MARTINOVSKÝ, Ivan a kol. *Dějiny Plzně v datech: od prvních stop osídlení až po současnost*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2004. 641-651.

⁷⁷ MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008. s. 105-106.

⁷⁸ HORA, Jaroslav, ed. *Jubilejní sborník Jednatelského odboru Národní jednoty pošumavské v Plzni 1884-1934*. V Plzni: Jednatelský odbor Národní jednoty pošumavské, 1934. s. 27-28, 43-44, 47-49.

⁷⁹ MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě*, s. 111.

znovu oslovit dělnictvo. České buržoazní elity, včetně těch plzeňských, se počaly katolictví vzdalovat už z výše popsaných důvodů.

Ve 2. pol. 19. století se tak do Plzně přesunulo obyvatelstvo, které vypadlo z tradiční sítě vesnických, rodinných i náboženských vztahů, a přitom ze strany církve nebyla dlouho vyvíjena skoro žádná snaha, integrovat jej do církve. Katolictví mizelo z obzoru nemalé části místních obyvatel, a bylo jen otázkou času, kdy se ujme iniciativy nějaký jiný ideový směr. Buržoazie byla satureována hlavně nacionálně zabarveným liberalismem, který měl sice v mladočeském poddání silné antiklerikální sklony, avšak zpravidla zůstával pouze u kritiky. To socialistické hnutí již představovalo pro katolickou církev skutečného vyzyvatele, jak svými aspiracemi na oslovení lidových mas, tak především tím, že se v československé (později československé) sociální demokracii postupně prosadily názory požadující skutečně různé vystupování vůči církvi.

Socialistické hnutí mělo v Plzni oproti jiným městům v českých zemích několik výhod. Předně obyvatelstvo, které přicházelo na Plzeňsko zejména z jižních a jihozápadních Čech,⁸⁰ bylo většinou českojazyčné. Dělnictvo v Plzni nebylo naprosto národnostně homogenní, ovšem český živel mezi ním dominoval, což značně usnadňovalo socialistickou agitaci (i přes deklarovanou internacionalitu). To nebyl případ Moravské Ostravy, kde bylo národnostní a tím i kulturní zázemí dělnictva značně pestré.⁸¹ Jiná kulturní úroveň a orientace znamenaly i jiný pohled (nejen) na katolictví a na socialismus, vytváření semknutého, socialisticky orientovaného dělnictva tím bylo ztíženo. I v Brně bránilo v prosazení ostrého kurzu vůči katolické církvi národnostní složení města. Němci zde tvořili většinu a čeští liberálové, ve snaze netříštit své síly, byli ve svém antiklerikalismu umírnění. Brněnské dělnictvo, též zásadně národnostně rozděleno, trpělo erozí internacionalismu daleko více nežli to v Plzni, čímž bylo rovněž zabraňováno prosazení útočnějšího a především organizovaného odporu proti církvi.⁸²

Praha byla stejně jako Plzeň městem s českou většinou (roku 1861 se zmocnilo české měšťanstvo pražské radnice, v Plzni se to samé stalo v roce 1868). Demografické trendy však byly v obou městech jiné. V Plzni kulminoval strmý příbytek obyvatelstva na přelomu 19. a 20. století, v meziválečné době byl již stabilní a to přálo i stabilitě náboženského stavu města.

⁸⁰ KÁRNÍKOVÁ-ŠMILAUEROVÁ, Ludmila. *Vývoj obyvatelstva*, s. 237-238.

⁸¹ JEMELKA, Martin. *Na Šalomouně: společnost a každodenní život v největší moravskoostravské hornické kolonii (1870-1950)*. Vyd. 1. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, Centrum pro hospodářské a sociální dějiny, 2008. s. 73-85.

⁸² BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 171-3.

Naopak Praha byla za první republiky svědkem mohutného příchodu nového obyvatelstva přicházejícího z religióznějšího venkova. I proto procentuální zastoupení katolíků v Praze při sčítání v roce 1930 značně vzrostlo oproti tomu z roku 1921.⁸³ Náboženské pole meziválečné Prahy tak bylo silně ovlivňováno přistěhovalectvím, v Plzni bylo v tomto ohledu autonomní. Demografický vývoj tak přál socialistům a jistě pomáhal k „bezvěreckému“ profilu města v meziválečné době. Ovšem jen samotné přistěhování velkých počtů českých dělníků do města neznamenovalo jejich automatický příklon k socialismu, museli být pro hnutí získáni.

Modernizační změny, jejichž nejviditelnějšími projevy je demografický růst a industrializace, vytvářejí masy vykořeněných obyvatel. Často bývá právě tento stav popisován jako vhodný pro zesílení náboženství, jež jsou schopny nabídnout ideovou útěchu a svými organizacemi poskytují i reálnou sociální pomoc.⁸⁴ Síla socialismu pramenila z toho, že dokázal obojí dělnictvu poskytnout. Katolická církev měla též potenciál, ovšem při měření se socialistickým hnutím vyšla jako poražená. Socialismus poskytoval dělníkům velmi mocnou ideovou oporu, v níž dělnictvo nebylo jen zchudlou vrstvou bez politických práv a reálné moci, nýbrž se jednalo o třídu, která byla předurčena k revolučním změnám, třídu, jíž patřila budoucnost.⁸⁵ Privilegovanost dělnictva v socialistickém diskurzu byla očividná, to katolictví i ve své křesťansko sociální podobě nemohlo poskytnout. Dělnictvo bylo v tomto diskurzu sice považováno za důležitou část společnosti, avšak ne privilegovanou, katolický diskurz odmítal ztotožnění s pouze jednou společenskou vrstvou a v důsledku byl tak pro dělnictvo méně přitažlivý.

S tím souvisí i lepší uzpůsobenost sociální demokratů pro agitaci mezi dělnictvem. Nejen, že se strana zaměřovala primárně na dělníky, ale i habitus (životní styl a vše co k němu náleží, včetně jazyka) sociálně demokratický předáků odpovídal tomu dělnickému, jelikož i sami předáci dělníky zpravidla byli. Plzeňští duchovní retrospektivně vzpomínali, jak bývali konfrontováni s námitkami o své nezpůsobilosti chodit do buržoazního nebo dělnického prostředí, podle buržoazie se kněz hodil na venkov mezi chudé, podle dělníků tak do

⁸³ HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009. s. 223.

⁸⁴ HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. Praha: Rybka, 2001. s. 71-79, 101-110.

⁸⁵ FASORA, Lukáš. *Secularization and the Working Class's Response to Marxism*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011. s. 136-137.

rezidenčních městských čtvrtí („zkrátka, nechtěli nás ani na venkově, ani ve městech“).⁸⁶ Samozřejmě je to i výsledek indoktrinace a houževnatého českého antiklerikalismu, nicméně bychom se měli zamyslet, nakolik byl katolický kněz bez předešlé zkušenosti schopný skutečně jednat s dělníky a horníky na Plzeňsku (jen nutnost hovořit správným „dělnickým“ jazykem nemusela být tak samozřejmá).⁸⁷ Celkově vzato se zdá, že katolickému univerzalizmu se nedařilo překlenout třídně rozdělenou společnost, a zároveň tento univerzalizmu bránil ztotožnění se s konkrétním sociálním prostředím.⁸⁸

V práci, ve volném čase i v sociální pomoci potom sociálně demokratické (ale i národně socialistické) organizace typu odborů, Dělnických tělocvičných jednot (DTJ), dělnických besed, vzdělávacích spolků a družstev (konzumních, stavebních) vytvářely pro dělnictvo životní rámec, který dokázal obstarat vše potřebné, od pomoci v zaměstnání, přes jídlo, vzdělávání až po volnočasové rozptýlení. Tento postup, který měl po většinu 19. století spíše defenzivní charakter, se ale se sílením sociální demokracie stával značně agresivním. Ještě před první světovou válkou se ujala praxe, při níž byly při průběhu církevních svátků (zvláště Božího těla, účast na něm byla samotnými duchovními považována za veřejné přihlášení ke katolictví) sociální demokracií pořádány opoziční podniky, které měly umenšovat počet příslušníků na církevních slavnostech.⁸⁹ To jen dále prohlubovalo mizení katolictví z každodennosti plzeňského dělnictva, které nebylo jen záležitostí svátků a nedělních bohoslužeb, avšak i domácího života. Již před vznikem první republiky bylo katolickými duchovními konstatováno mizení domácích pobožností (např. společných modliteb) z rodinného života obyvatel na Plzeňsku.⁹⁰ Mnoho místních katolíků tak bylo vpravdě svátečních, do kontaktu z církví se dostávali jen při důležitých rituálech přechodu (křest, svatba, pohřeb).

Při vikariátní poradě v roce 1900 vystihl tento fenomén vejprnický farář Václav Čubr (1864-1939) těmito slovy: „Kde je lid pracující v továrnách, v dolech uhelných – jaký zde na našich osadách většinou bývá – ten pracuje pravidelně na všechny zasvěcené svátky a chce-li,

⁸⁶ *Vždy věrná Plzeň*, IV., č. 8, srpen 1937, s. 60.

⁸⁷ „Poučeně vedená řeč může čerpat svou efektivitu ze skryté korespondence mezi strukturou sociálního prostoru (tedy politického, náboženského, uměleckého či filosofického pole), ve kterém se produkuje, a strukturou domény společenských vrstev, v níž jsou situováni příjemci a s pomocí které si interpretují sdělení.“ BOURDIEU, Pierre. *Co se chce říct mluvením: ekonomie jazykové směny*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2014. s. 17. Moji tezí je, že onu skrytou korespondenci daleko lépe využívali sociální demokraté, nežli organizovaní katolíci.

⁸⁸ K podobným závěrům došel i Hugh McLeod: MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě*, s. 110-111.

⁸⁹ *Čech*, XXXII., č. 197, 22. 7. 1907, s. 1.

⁹⁰ NA, Archiv pražského arcibiskupství III. (APA III.), i. č. 41, kart. 1209, č. j. 13002. Dokument nadepsán: *Kterak může duchovní správce působiti, aby v křesťanských rodinách znovu ožily domácí pobožnosti, které se za dřívějších dob obecně v nich konávaly?*

může v dolech pracovati i v neděli; následek toho je, že se oslaví neděle až večer schůzí v hostinci, kde kázáním bývá nějaký zajímavý odstavec z *Práva lidu* aneb podobných listů – a proti tomu je kněz malomocný.⁹¹ Nechuť k pracovnímu procesu, jenž neumožňuje dělnictvu řádné vykonávání církevních obřadů a slavností byla v katolickém prostředí rozšířená. V požadavku garantovaného volného času pro dělnictvo (hlavně neděli) se katolíci shodovali se socialisty, byť se tyto skupiny pochopitelně neshodly na tom, jakými aktivitami se má dělník ve svém volném čase zabývat.

Zmínka o ústředním periodiku sociálních demokratů, *Právo lidu*, též není náhodná. Tisk byl považován za klíčovou zbraň v ideovém boji, není snad katolické brožury z tohoto období, která by nezdůrazňovala nutnost kvalitního a masově distribuovaného tisku.⁹² V teorii nacionalismu je již všeobecně přijímaná teze o důležitosti periodik a literatury pro vznik moderního národa, kdy opakované kolektivní čtení novin a dalších tiskovin vede k prosazení určité reprezentace, v tomto případě reprezentace národa.⁹³ Tato reprezentace musela vykazovat jisté vlastnosti, v českém případě to bylo prosazení představ o demokratičnosti, lidovosti, pokrokovosti a mírumilovnosti národa, zvláště to první bývalo dáváno do opozice vůči domnělému katolickému autoritářství, kvůli čemuž bývalo toto vyznání cejchováno jako nenárodní.⁹⁴ Popsaný konstrukt národní povahy byl českými elitami přijat a stal se v jistém smyslu kanonickým, tudíž i masově propagovaným.

Nebyla naděje, že by se angažovaným katolíkům podařilo tento stav zvrátit na celonárodní úrovni, na lokální úrovni ale mohla existence populárních katolických periodik a dobře spravovaných tiskáren vést k minimálně brzdění kolektivně přijímaného protikatolického smýšlení, za ukázkový příklad můžeme považovat Brno.⁹⁵ V Plzni byl ovšem vývoj přesně opačný. Díky obětavé snaze místního duchovenstva sice došlo k vydávání katolického periodika *Český západ*, jeho první číslo však vyšlo až v lednu 1908, tedy v době, kdy již všechny velké politické strany v oblasti (mladočeši, sociální demokraté, národní socialisté a agráři) měly svá zaběhlá periodika.⁹⁶ *Český západ* se navíc nikdy nestal skutečně populárním periodikem na

⁹¹ NA, Archiv pražského arcibiskupství III. (APA III.), i. č. 475, kart. 1596, č. j. 10552. Dokument nadepsán: *Co jest činiti duchovnímu správci, aby návštěva služeb Božích se strany věřících se udržovala a rozhojňovala?*

⁹² RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 81-82. Pro oblíbenou brožuru urgující za katolický tisk viz: FRASSINETTI, Giuseppe. *Ježíš Kristus vzorem kněžovým*. 2. vyd. V Praze: V. Kotrba, 1910. s. 80.

⁹³ ANDERSON, Benedict R. O'G. *Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionalismu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2008.

⁹⁴ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 62-3.

⁹⁵ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 173-176.

⁹⁶ HAVELKA, Antonín. *Trní a roští: feuilletony*. V Plzni: Nákladem vlastním, 1939. s. 118.

Plzeňsku (zůstal týdeníkem), naopak tisk sociálních demokratů a národních socialistů byl na vzestupu, za první republiky disponovaly obě strany deníky, a sociálně demokratická *Nová doba* byla s největší pravděpodobností nejodebíranějším periodikem ve městě, nemluvě o kvalitní tiskárně, již strana vlastnila.⁹⁷ Katolíkům se tak nepodařilo čelit protikatolickému narativu, ba kvůli své vlastní slabosti a síle svých oponentů byl v Plzni daleko silnější, než v jiných městech.

Co se škol týče, za Rakouska se v otázce náboženství mluví o polokonfesní škole, mající jak prvky konfesního ústavu v podobě výhod poskytovaných výuce a participaci na katolickém náboženství, na druhé straně se ve výuce objevovaly prvky podkopávající katolický světonázor, ať již v podobě výuky o darwinismu či o mnohdy antiklerikální rázu dějepisu, kvůli čemuž také na školách vypukl ne jeden spor mezi učiteli a kněžími.⁹⁸ Role katolictví ve vzdělávání v určité oblasti se odvíjela jednak od její náboženské kultury (do jaké míry přála dominanci církve a naopak) a od síly dalších vzdělávacích organizací a spolků, ať katolických nebo nekatolických.

Všechna důležitá politická uskupení si přála zlepšovat nebo upravovat vzdělání svých příznivců ve vlastních osvětových spolcích, typičtí v tom byli sociální demokraté: „(...) *majetkové poměry dnešní způsobují i nerovnost ve vzdělání a kulturních požitcích a stlačují vzdělanostní úroveň dělnictva na stupeň nejnižší. (...) To, co nám nedává společnost, musíme hledati a doplňovati sami, ba musíme korigovati i to, co byl do hlav dělnictva klerikalismem a byrokratismem ve školách vtloukáno.*“⁹⁹ Odpovědí byla vzdělávací organizace Dělnická akademie. Její počátky přitom spadají na Plzeňsko a jsou svázány se jménem Josefa Steinera (1862-1912). Tento sociální demokrat na začátku 90. let 19. století naprosto reorganizoval socialistické osvětové spolky v Plzni a učinil z nich dobře spravovanou a hlavně masovou vzdělávací instituci.¹⁰⁰ Jejich vývoj byl velmi úspěšný, některé z ambiciózních projektů Dělnické akademii byly v předválečné době úspěšné pouze v Plzni.¹⁰¹ K sociálně demokratickým lidověvýchovným spolkům nutno též připočíst ty patřící pod Osvětový svaz a hlavně matici školskou a Národní jednotu pošumavskou (NJP). I jejich vzdělávací akce měly nepochybně antiklerikální nádech, mladočeský antiklerikalismus vycházející z českého národního příběhu měl NJP silné slovo v (přičítání katolické církvi vinu za germanizaci západních Čech). Po

⁹⁷ HUSOVÁ, Kateřina. *Plzeňské tiskárny v moderních dějinách*. Diplomová práce FF ZČU v Plzni, 2014. s. 27.

⁹⁸ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 129-131.

⁹⁹ *Nová doba*, XV., č. 61, 23. 5. 1910, s. 1.

¹⁰⁰ POKORNÝ, Jiří. *Lidová výchova na přelomu 19. a 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2003. s. 152-153.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 173.

přelomu století navíc v obranných jednotách na Plzeňsku sílil vliv národních socialistů,¹⁰² jejichž sžiravá kritika katolicismu si s ničím nezadala s tou sociálnědemokratickou. Římskokatolická církev tomuto tlaku znovu nedokázala adekvátně čelit.

Je si ještě třeba uvědomit, že úspěch socialistických osvětových spolků v Plzni se nerovnal adekvátní znalosti marxismu. Plzeňští dělníci své večery skutečně netrávili četbou posledních článků Rosy Luxemburgové a srovnáváním prvního a třetího dílu Marxova *Kapitálu*. I kvůli intelektuální náročnosti při osvojení marxismu a snaze po co nejúčinnější agitaci mezi dělnictvem bylo upřednostňováno rychlé vzdělávání, které místo hluboké znalosti socialistických teoretiků upřednostňovalo znalosti politiky, práva a rétoriky, z marxismu byly vybírány spíše dobře aplikovatelné a zvučné teze. Plzeň v tom nebyla výjimkou.¹⁰³ Mezi dělnictvem byly ovšem velice populární antiklerikální spisy, především pro svoji odlehčený, místy až bulvarizační charakter.¹⁰⁴

Protikatolické směřování sociálně demokratických dělníků mohlo být brzděno vlivem národní kultury, zejména literaturou, pokud měla katolický étos. I přes snahy socialistů totiž vliv národních liberálů na dělnictvo, uplatňující se citelně ještě v 70. letech 19. století,¹⁰⁵ úplně nevyprchal, ba díky spolupráci s Masarykovými pokrokáři na začátku 20. století vzrůstal. V liberálních kruzích oblíbení autoři, jako Karel Havlíček Borovský, Jan Neruda, Josef Svatopluk Machar či sám Masaryk se stávali součástí socialistických přednášek i knihoven.¹⁰⁶ Při čtení těchto autorů si mohl dělník odnést některé „nesocialistické“ myšlenky, nicméně shovívavost vůči církvi mezi nimi nebyla. Všichni jmenovaní, a mnozí další, totiž nejenže byli vyzdvihovanými literáty a akademiky, ovšem i antiklerikály, tepající nejednu praktiku katolické církve. Široká opora, jakou skýtala národní literatura antiklerikalismu, kontrastuje s nedostatkem výrazných katolických autorů. Při poradě plzeňského vikariátu v říjnu 1916 byly do farních knihoven doporučeny knihy Václava Kosmáka, Jindřicha Šimona Baara, Vlasty Pittnerové a některé spisy Boženy Němcové.¹⁰⁷ Ač se zmínění autoři mohli těšit jisté oblibě, vyjma Boženy Němcové (jejíž některé knihy byly navíc v katolickém prostředí shledány za nevhodné) se žádný ze jmenovaných nestal skutečně uznávaným národním umělcem. V

¹⁰² *Nová doba*, XV., č. 83, 13. 7. 1910, s. 2.

¹⁰³ LIESKE, Adina. *Arbeiterkultur und bürgerliche Kultur in Pilsen und Leipzig*. Bonn: Dietz, ©2007. s. 157-161.

¹⁰⁴ POLÁŠEK, Martin. *Revizionisté, progresivisté a tradicionalisté: programové debaty v Československé sociální demokracii v letech 1924-1938*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd, 2013. s. 113-115.

¹⁰⁵ JANÁČEK, František aj. *Největší zbrojovka monarchie*, s. 78-81.

¹⁰⁶ LIESKE, Adina. *Arbeiterkultur und bürgerliche*, s. 212-218. POKORNÝ, Jiří. *Lidová výchova*, s. 157-165.

¹⁰⁷ NA, Archiv pražského arcibiskupství III. (APA III.), i. č. 41, kart. 1209, č. j. 13002.

příslivečném pantheonu českých spisovatelů bylo mnoho kritiků církve, ale jen málo jejích apologetů. To nás opět odkazuje na fakt, že katolictví se nestalo českým národním náboženstvím. Česká národní kultura neumenšovala socialistický antiklerikalismus, spíše docházelo k vzájemnému ovlivňování a posilování.¹⁰⁸

Liberální a socialistická kritika církve tedy měly ledacos společného, ale v čem se obě formy od sebe lišily? Liberální antiklerikalismus (jehož nejvyhraněnější verzi zastávali tzv. pokrokaři) zněl přibližně takto: „*Křesťanství (míněno katolictví – pozn. PV) ublížilo Slovanům všem a Čechům zvláště. Katolicismus je nepřitelem vědy, nepřitelem osvěty, zhoubou mravnosti, úhlavním nepřitelem školy a osvěty, snaží se politicky ujařmiti lid, upevniti vládu hierarchie, působí rozkladně v národohospodářství, jím nařízený celibát působí zhoubně, zkrátka Čech upřímný nemůže býti katolíkem.*“¹⁰⁹ Chybí snad jen tolik populární historismus s odkazy na Jana Husa a Bílou horu, očividná je ovšem absence zakotvení tohoto protikatolického narativu v sociální problematice. Liberální antiklerikalismus se zaměřoval na otázku národa a katolictví, školství, politiku a mravnost, odkazy na sociální nerovnost pro něj byly příliš citlivé, i z toho důvodu, že třídně rozdělená společnost byla (alespoň částečně) dílem liberalismu. To socialistický antiklerikalismus čerpal svoji sílu právě ze svého napojení na otázku sociální: „*Klerikalismus je (...) obhájcem a udržovatelem dnešních kapitalistických řádů a nedemokratických státních zařízení.*“¹¹⁰ K dalšímu distinktivnímu znaku socialistického antiklerikalismu se řadil ještě militarismus. Takto vytvořená osoba katolického kněze („klerikála“) jednou rukou garantovala nespravedlivý sociální řád a druhou posílala dělnictvo do válek.

Liberální antiklerikalismus byl ve všech evropských společnostech dosti hlasitým, zároveň však často bezzubým směrem, neschopným skutečně mobilizovat obyvatelstvo. V českém prostředí mu dodávalo na emotivnosti a masovosti sepětí s otázkou české národní svébytnosti,¹¹¹ ve spojení s dalšími ožehavými otázkami (např. se školstvím) dokázal být krátce integrujícím prvek mezi rozdílnými sociálními vrstvami a politickými směry. Přesto zůstal vždy na půli cesty, zejména nedokázal (i přes mírné náznaky) vytvořit skutečnou alternativu vůči katolicismu. Socialistický antiklerikalismus byl daleko důslednější, téměř všechny organizace sdružující občany bez vyznání, před i po první světové válce, byly buď otevřeně

¹⁰⁸ V socialistickém prostředí se to projevilo stoupající historizací problému, tedy přijetím klasických stereotypů české historie (husitství, jezuité, Bílá hora, barokní temno) a jejich napojení na socialistický diskurz (role církve jako garanta třídní nerovnosti). Samozřejmě to dokazuje přitakávání socialistů k českému národnímu hnutí.

¹⁰⁹ *Český západ*, VII., č. 18, 19. 6. 1914, s. 1.

¹¹⁰ *Nová doba*, XV., č. 61, 23. 5. 1910, s. 2.

¹¹¹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 56.

socialistické/komunistické, nebo v nich mělo levicově smýšlející členstvo hlavní slovo (Volná myšlenka).¹¹² Ilustrativní je rovněž ambice části socialistického milieu naprosto nahradit náboženství v životě svého členstva, a to i v tak intimní oblasti, jakou byl pohřeb.

Antiklerikalismus se tudíž ve všech svých formách opíral o dobře provedené a emotivní konstrukty církve jako nepřítel (národa/dělnictva/pokroku), opíraly se ale tyto konstrukty i o něco skutečně reálného a žitého, nebo byl antiklerikalismus pouhou indoktrinací? Odpovím dosti vyhýbavě, byl obojím. Antiklerikalismus byl již výše obecně definován jako spojení reality a fikce, podobně tomu bylo i na lokální úrovni. Skutečně velké projevy tzv. klerikalismu byly u nás poměrně zanedbatelné, zajišťovalo je spíše zahraniční zpravodajství.¹¹³ Přesto mělo Plzeňsko své velké aféry, liberální antiklerikalismus čerpal především z rostoucích střetů mezi učiteli a knězi, socialistický z chování kněžstva vůči dělnictvu. Za případ par excellence byl považován pohřeb Antonína Uxy (1847-1894). Tento průkopník socialistického hnutí na Plzeňsku zesnul v listopadu 1894 a jeho pohřeb na hřbitově v Mirošově se stal veřejnou manifestací vzrůstajícího socialistického hnutí. Kvůli svému přesvědčení a pověsti bezvěrce ovšem nařídilo mirošovské duchovenstvo vykopat hrob u hřbitovní zdi (tradiční místo k pohřbívání sebevrahů). Po zahájení pohřbů navíc zakázal farář Bečvář, dostavivší se na hřbitov, jakékoliv smuteční projevy. Výsledkem bylo rozhořčení přítomného dělnictva a následný odchod faráře pod ochranou četnictva.¹¹⁴ Tato událost se později stala jedním z nejpoužívanějších příkladů nepřátelství katolické církve proti dělnictvu, celkově byly pohřby exponovaných socialistů vděčným tématem antiklerikální rétoriky.¹¹⁵ Fakticky se též socialisté mohli opírat o nadprůměrné zastoupení dělnictva v přečinech proti náboženství, nemálo sociálně demokratických předáků bylo za podobné činy uvrženo do vězení (byť zpravidla na krátkou dobu).¹¹⁶ Spojení kněze a četníka nebylo vymyšlené.

¹¹² KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2005. s. 20-23, 32-35, 73-84.

¹¹³ FASORA, Lukáš. *Stáří k poradě, mládí k boji: radikalizace mladé generace českých socialistů 1900-1920*. 1. vydání. Brno: CDK, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015. s. 211-214.

¹¹⁴ KROC, František. *Havířské generace: Kronika o havířích pro havíře*. 1. vyd. Zbůch: Západočeské uhelné doly, 1975. s. 89-91. Není náhodou, že právě na plzeňském venkově, kde docházelo k daleko markantnějším známkám třídního boje, se též odehrálo více střetů mezi dělnictvem a duchovenstvem. Plzeň byla v tomto směru daleko klidnější.

¹¹⁵ GOLDSCHIEDER, Emil. *Svítání: příspěvek k dějinám dělnického hnutí na českém západě*. V Plzni: nákladem Dělnické akademie, 1927. s. 32-33. MATĚJČEK, Jiří. *Secularization of the Working Class - The Czech Model: a Hypothesis and Methodical Contemplation*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011. s. 28-29.

¹¹⁶ MALÍŘ, Jiří. *The Anti-Clericalism of Social Democracy and the Secularization of the Working Class in the Czech Lands*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene

Příznivci katolické církve mohli samozřejmě referovat o řadě opačných událostí, kdy se duchovní zachoval k dělnictvu vstřícně, a také tak činili, avšak bez valného výsledku. Společenský svět je arénou boje o vymezení reality, co je shledáno pokrokovým, zastaralým či škodlivým je výsledkem tohoto boje, jež má své subjektivní i objektivní faktory.¹¹⁷ Ve sledovaném období se odpůrcům církve podařilo udělat z některých jevů obecné charakteristiky, byl tak utvořen profil zpátečnické a nepřátelské katolické církve. Úspěch antiklerikálů byl zajištěn napojením jejich konstruktů na citlivé otázky (národní, sociální), propagační silou zajišťující rozšíření jejich obrazu reality (v Plzni umocněnou slabostí katolíků a úspěchem socialistů), celkovou přitažlivostí tohoto konstruktů (jemuž před světovou válkou přály skoro všechny nekatolické strany) i neschopností katolické církve zaujmout k mnoha moderním jevům jiné, než odmítavé stanovisko. Nezapomínejme rovněž na mezinárodní kontext (ustanovení mezinárodní „bezvěrecké“ organizace Volná myšlenka apod.) Takto vytvořená realita pochopitelně nebyla přijímaná bezesbytku, bylo možno vytěšňovat argumenty svědčící o pozitivní stránce katolictví, naprosto eliminovat je ovšem nešlo. Lokální, národní i mezinárodní vývoj navíc přinášely neustále nové změny, jež katolíci mohli a nemuseli využít pro narušení pro ně nepříznivého stavu. Celkově lze zkoumané období od 2. poloviny 19. století do pádu první republiky pojmout jako neustávající boj katolíků o zrušení jejich exkluze z české společnosti a uznání katolictví jako pozitivní složky v sociální a kulturním životě. Předem podotýkám, že to nebyl boj úplně bezúspěšný.

Jak to však bylo s plzeňskou katolickou identitou, nedokázala ona upevnit pozice katolictví ve městě? Na Moravě se díky cyrilometodějské tradici stimulované především tisíciletým výročím od příchodu věrozvěstů v roce 1863 dařilo vytvářet specifický prvek moravské (zemské) identity, jíž se dařilo lokálně umenšovat nepříznivý obraz církve v českých národních dějinách.¹¹⁸ Úspěch cyrilometodějského kultu byl umožněn svým napojením na moravský zemský patriotismus (a v širším hledisku na slovanskou vzájemnost, umocněnou unionismem), podporou papežského stolce, jejímž výrazem byla encyklika *Grande Munus* z roku 1880 (rozšiřující kult na celou církev), a nakonec hlavně energickou činností katolických duchovních kolem osob jako byl František Sušil (1804-1868) a Antonín Cyril Stojan (1851-1923).

(Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011. s. 112-113. Též viz PIK, Luděk. *Dějiny dělnického spolkového domu Peklo v Plzni: 1894-1924*. Plzeň: [nákl.vl.], 1924. s. 35-37.

¹¹⁷ BOURDIEU, Pierre. *Co se chce říct mluvením*, s. 87.

¹¹⁸ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 64-5.

Plzeňsko mohlo něco podobného jen těžko nabídnout. Katolickým duchovním se dařilo stále méně pronikat do veřejného prostoru a tím i ovlivňovat veřejné mínění. Plzeň „semper fidelis“ měla svůj výraz i v místní identitě, jejíž zastánci rádi zdůrazňovali, že nejsou ani Čechy, ani Němci, nýbrž tzv. „Pilsner“.¹¹⁹ Tento jazykový i národnostní utrakvismus, mající svoje těžiště více mezi německými patricijskými rodinami, než těmi českými, počal být od pol. 19. století nahrazován českým a německým nacionalismem. V 60. letech se rychle aktivizovalo české národní hnutí a roku 1870 se jeho představitelům podařilo zrušit jeden z nejdůležitějších symbolů staré plzeňské identity, veřejné slavení Nového svátku. Tábor lidu, uspořádaný v květnu 1870, označil jmenovaný svátek za nenárodní, zpátečnický, podporující náboženskou nesnášenlivost, škodící cti i dobrému jménu města.¹²⁰ Část ostrostřelců, s nimiž bylo slavení Nového svátku úzce spjato, ještě ve jmenovaném roce uskutečnila jeho veřejnou prezentaci, ovšem v následujících letech se tento úkaz již neopakoval. Nový svátek byl nadále záležitostí plzeňského duchovenstva, které uchovávalo tradici svátku skromnou každoroční celebrací v kostele sv. Bartoloměje.¹²¹ Nově utvořené české elity se odmítly ztotožnit s rigidně katolickou identitou Plzně, což bylo způsobeno její neschopností se „modernizovat“ a nabídnout liberálním mluvčím, jež navíc často ze samotného města nepocházeli, něco, s čím by se mohli ztotožnit.¹²² O papežské podpoře nemůže být ani řeč.

Avšak část plzeňské identity žila dál, mám na mysli její „věrnost“. Jednalo se pravděpodobně o příliš cennou vlastnost s identitotvorným potenciálem, než aby byla prostě odmítnuta. Národně liberální elity, vládoucí ve městě do roku 1919, přály relativizaci „plzeňské věrnosti“, můžeme mluvit o jejím odpoutání od katolictví.¹²³ Věrnost byla zachována, ale čemu? O tom měli více jasno sociální demokraté. Ti naprosto odmítali katolickou minulost Plzně, kterou vnímali skrze třídní úhel pohledu: „*Však přešel čas patricijů/Věk nový rozmetal jich privileje/ (...) Dnes patříš dělníkům/ó černá Plzni.*“¹²⁴ Rostoucí vliv sociální demokratů ve městě zapříčinil jejich schopnost stále více spoluutvářet identitu města. Totéž se odehrávalo na národní úrovni, kde se během 90. let stala sociální demokracie reálnou politickou silou,

¹¹⁹ ŠTAIF, Jiří. *Smetanova Plzeň? Poznámky k roli místních elit v konstrukci lokální, regionální a nadregionální identity během 19. století*. In: *Město a městská společnost v procesu modernizace 1740-1918*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2009. s. 66.

¹²⁰ HRUŠKA, Martin a KORÁB, Julius, ed. *Kniha pamětní král. krajského města Plzně*, s. 1107-1110.

¹²¹ HAVELKA, Antonín. *Plzeňská jubilea*, s. 36.

¹²² Z Plzeňska nepocházeli ani dva nejdůležitější představitelé české buržoazie v předválečné Plzni, František Schwarz a Václav Peták.

¹²³ ŠTAIF, Jiří. *Smetanova Plzeň?*, s. 64-70.

¹²⁴ PIK, Luděk. *Dějiny dělnického spolkového domu*, s. 3.

přitahující rostoucí počet voličstva i veřejně činných intelektuálů. Snaha získat více hlasů (jevit se přijatelnými), společně s byrokratizací hnutí, krizí internacionalismu a odporem nemalé části strany ke krajním postojům vedla socialisty více a více do národního tábora, kde počali promlouvat do výkladu českých dějin.¹²⁵

Docházelo k jisté „socializaci“ české historie, z husitů byli předchůdci socialistů, i plzeňská *Nová doba* psala k Prvnímu máji roku 1910: „*Odkud před 500 lety vyšlehl plamen revoluce náboženské, vzpoury proti Římu, proti tmě a zločinu společenskému? (...) Čeští dělníci! Který proletariát má takovou revoluční tradici? V které zemi teklo více krve v bojích proti reakci duševní a hmotné?*“¹²⁶ Tento myšlenkový posun mohl též hledat zastání u velkých teoretiků hnutí, Bedřich Engels a Karel Kautský s oblibou hledali ve středověkých a raně novověkých rebeliích, včetně husitství, znaky socialismu a třídního boje.¹²⁷ Konstrukt „socialistického národa“ se nestal ihned dominantním, po dlouhou dobu koexistoval mezi dalšími teoriemi o národní povaze a smyslu českých dějin, a konečného vítězství se mu dostalo až po roce 1948. Přesto propagovaná demokratičnost, pokrokovost a lidovost českého národa, jejímž smyslem byla mimo jiné emancipace (ať již náboženská, občanská nebo sociální), nahrávala výkladům pocházejícím z levicového politického spektra. Český národ se tak stával více socialistickým a méně katolickým, stejně tak se Plzeň z katolicky černé a věrné církvi stala rudou a věrnou dělnictvu a socialistickým ideálům (nezřídka vydávaným za národní). Konstrukt „rudé Plzně“ se plně prosadil po první světové válce, katolické církvi pak nejenže neskýtala regionální identita žádnou oporou, ale naopak se programově stavěla proti ní.

Sílu i slabost jakéhokoliv hnutí lze sledovat na vnímání jeho jazyka, nakolik jsou promluvy, pochvaly i urážky v něm pronášené uznávány celou společností za autoritativní, či jsou záležitostí jen několika jedinců.¹²⁸ V 19. století zaujala katolická církev k sekularizačnímu vývoji v Evropě agresivní stanovisko, v jehož rámci docházelo i k užívání emotivního a stigmatizačního jazyka, kdy bylo odpůrcům církve spíláno do bezbožníků, pohanů a pekelníků.¹²⁹ Schopnost účinně kaceřovat své oponenty je vítána u všech ideových proudů, a

¹²⁵ STROBACH, Vít. *Židé: národ, rasa, třída: sociální hnutí a "židovská otázka" v českých zemích 1861-1921*. Vydání první. Praha: NLN, s.r.o., Nakladatelství Lidové noviny, 2015. s. 87-91.

¹²⁶ *Nová doba*, XV., č. 33, 18. 3. 1910, s. 5.

¹²⁷ RANDÁK, Jan. *V záři rudého kalicha: politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*. Vydání první. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2015. s. 69-71

¹²⁸ Slova jako soudruh, katolík, socialismu nebo kapitalismus mají v každé době jinou váhu, která reflektuje (ovšem ne přímo a ne bezvýtku) postavení jednotlivých hráčů v určitém poli (nakolik je jejich jazykový habitus oceňován nebo sankcionován jazykovým trhem).

¹²⁹ MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě*, s. 153.

pokud se církvi podařilo zachovat v dané zemi respekt a autoritu, byl takto vyhrocený jazyk účinný. Plzeňští sociální demokraté si ještě v meziválečné době stěžovali, že člověku málo seznámu se socialistickým hnutím „*při slovech ‚nevěrec‘ a ‚bezbožník‘ naskakuje na těle husí kůže jako kdysi v letech osmdesátých, když vysloveno bylo slovo ‚socan‘. Člověk ‚bezbožník‘ bývá ještě namnoze považován za nejhoršího a nejšpatnějšího.*“¹³⁰ Slova zahrnující „víru“ a „nevíru“ jsou silná i dnes, nicméně se zdá, že celkově ztrácel konfrontační ráz katolické církve na Plzeňsku svoji sílu. Slovo „socan“ postupně pozbylo svoji negativní náplň, totéž platí pro výraz „pekelník“, užívaný v Plzni o to častěji, že místní dělnický dům nesl název Peklo. Tak jako u mnoha hanlivých výrazů označujících člena nějaké skupiny, i slovo „pekelník“ nejenže ztratilo stigmatizační efekt, ale bylo užíváno dělníky i s jistou hrdostí, případně s humorem.¹³¹

Stejně tak dělnictvo nijak nepobouřila veřejně deklarovaná nevíra v Boha u předních sociálních demokratů. Tento stav je výrazem klesající autority katolické církve, jenž musela přijímat pluralizující se ideové prostředí ve městě. Z rozdílné zkušenosti v jednotlivých oblastech českých zemí nejspíše vyplývala i neschopnost katolické prostředí shodnout se na účinné propagandě své věci, jestliže autoritativní jazyk církve mohl v tradičně religiózním kraji přinést úspěch, v Plzni jen přidával municí místním antiklerikálům. Poukazování na nízké útoky katolických předáků, v nichž bylo nepochybně zneužíváno náboženské přesvědčení věřících, bylo oblíbeným prostředkem kritiky a posměchu odpůrců církve.¹³²

Podívejme se ovšem na otázku z jiného pohledu: užívali socialisté ve své mluvě křesťanské motivy a jazyk? Evropská kultura, a tím i jazyk, byly a stále jsou prostoupeny křesťanstvím, uniknout jeho jazykovým obrátům i symbolům je zhora nemožné. Nejde tedy o to, zda sociálně demokratický politik užívá nevědomky citáty z Bible, nýbrž o vědomém užívání křesťanských motivů a jazyka ve prospěch socialistické agitace. V leččems směrodatné brožuře *Kdo jsou a co chtějí sociální demokraté*, vydané v roce 1906, se dočteme: „*Vždyť vznešené zásady Kristovy tolik mají příbuzného se zásadami socialismu a třebaže jiným běrou se směrem, stejný jako socialismus sledují cíl, cíl, jimž jest rovnost, bratrství a spravedlnost pro všechny.*“¹³³

¹³⁰ HATINA, František, ed. *Praktické pokyny pro osoby bezkonfesijní*. Plzeň: "Omladina", týdeník sociálně-demokratické mládeže župy plzeňské, 1925. s. 18.

¹³¹ PIK, Luděk. *Dějiny dělnického spolkového domu*, s. 13. Viz i krátce vycházející sociálně demokratické periodikum v 90. letech: *Satan: orgán všech pekelníků a pekelnic v širším světě*.

¹³² Mimo novinové články viz: HOFMANN, A. *Lidé spaste duší, sociální demokraté přijdou!*. Překlad Karel Vaněk. 2. vyd. V Plzni: Karel Vaněk.

¹³³ ŠMERAL, Bohumír. *Kdo jsou a co chtějí sociální demokraté*. V Praze: Nákladem Tiskového výboru Československé sociálně demokratické strany dělnické (časopis Zář), 1906. s. 47.

Četné bylo přirovnávání Krista k sociálnímu revolucionáři.¹³⁴ Jednoduše řečeno bylo implicitně nebo explicitně řečeno, že v Kristově učení je leccos socialistického. V *Nové době* byly vydávány otázky a odpovědi pro dělnické děti, kde po vypsání některých Kristových citátů z Bible (týkající se bohatství, chudoby a spravedlnosti) bylo na výzvu „*Chceš tato přikázání plnit?*“ odpovězeno: „*Ano, já chci tato přikázání plnit a opravdovým socialistou být!*“¹³⁵ Existovaly sice i texty, v nichž byl Ježíš Kristus obviňován z násilnictví a pokrytectví,¹³⁶ ovšem převládajícím územ bylo projevování úcty Kristově osobě a jeho učení.

Proč tak sociální demokracie vůbec činila? Nabízí se dvě vysvětlení. Tím první je prostá vypočítavost sociálnědemokratických špiček, které si uvědomovaly, že naprostou většinu jejich členstva stále tvoří katolíci (byť spíše ti matrikóví/sváteční), a že diskreditace církve se nerovná diskreditaci víry. Proto byl zaujat vůči křesťanství mírný postoj, jehož účelem bylo zbytečně nepopuzovat členstvo. Ač tento populismus nemůžeme vyloučit, jeho důsledné uplatňování by přeceňovalo cynismus sociální demokracie a podceňovalo sílu křesťanského étosu. Druhé vysvětlení, k němuž se spíše kloní i autor těchto řádků, vychází právě z přitažlivosti a moci teoretického křesťanství. U předních českých sociálních demokratů byl až jistým zaběhlým stereotypem jejich již v mladém věku provedený rozchod s institucionálním křesťanstvím, plzeňští reprezentanti strany Gustav Habrman (1864-1932) a Luděk Pik (1876-1948) jsou toho klasickými příklady.¹³⁷ Přesto stále žili v křesťanském prostředí, které v mnohém ovlivňovalo jejich postoje i názory, což i sami přiznávali.¹³⁸ Je rovněž otázkou k zamyšlení, nakolik byly počátky dělnického hnutí spjaty s ještě málo známým marxismem, a zda nehledali první socialisté inspiraci u radikálních demokratů a emancipačně pojatého křesťanství.¹³⁹ Buď jak buď, československá sociální demokracie přijala ostrý antiklerikalismus, požadovala oddělení státu a církve společně s uznáním náboženství jako soukromé věci každého jednotlivce, zároveň však

¹³⁴ Z dalších spisů viz: KÄMPE, Paul. *Kristus a sociální demokracie*. Překlad Karel Vaněk. V Praze: Nákladem Tiskového výboru Československé sociálně demokratické strany dělnické (časopis Zář), 1907.

¹³⁵ *Nová doba*, IX., č. 93, 19. 11. 1904, s. 5.

¹³⁶ *Český západ*, I., č. 5, 30. 1. 1908, s. 5-6.

¹³⁷ ŠLEHOFER, Lukáš. *Gustav Habrman: cesta sociálního demokrata od "anarchismu" k "revisionismu"* [online]. Rigorózní práce obhájena na FF UK, 2009. s. 159. BARTOŠ, Jakub. *Luděk Pik: politický portrét významného plzeňského starosty* [online]. Diplomová práce obhájena na FF UK, 2014. s. 19, 70-71.

¹³⁸ GALANDAUER, Jan. *Poměr Bohumíra Šmerala k náboženské otázce, klerikalismu a husitství*. In: *Husitský Tábor: sborník Muzea husitského revolučního hnutí*. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí 4, 1981. s. 215-220.

¹³⁹ V moderním bádání o genezi dělnického hnutí a třídy je trendem hledání hodnotové kontinuity skupin kritizující bídu a společenskou nerovnost, tedy včetně souvislosti mezi křesťanským univerzalismem a socialismem. K tomu viz heslo *třída* od Michala Pullmanna in: STORCHOVÁ, Lucie a kol. *Koncepty a dějiny: proměny pojmů v současné historické vědě*. Vyd. 1. V Praze: Scriptorium, 2014. s. 185-193.

její představitelé neskrývali obdiv ke křesťanství, s místy provokujícím tvrzením, že skutečnými následovníky učení Ježíše Krista jsou právě oni.¹⁴⁰

Logickým důsledkem bylo i vytlačování katolické církve z proklamovaného postu ochránce chudých a ponížených lidí: „*Kdo z Vás připojí se svým hlasem k sociální demokracii, připojí se tím k armádě nejchudších sice na statky pozemské, ale nejbohatší na šlechetné cítění, nejideálnější v cílech a nejodvážnější v boji za práva lidu porobeného.*“¹⁴¹ Národní socialisté postupovali obdobě, zavrhovali křesťanství v katolické („pokřivené“) podobě, ovšem rádi zdůrazňovali, že na rozdíl od „materialistických“ sociálních demokratů jsou „idealisty“, vysoce cenící křesťanství: „*Nelze nepřiznati, že křesťanské náboženství (bez metafysických lží církve) jest jednou etapou náboženského vývoje lidstva, v němž dosud žijeme, ba jest jistě svou dokonalostí hozeno ještě mnoho tisíc let do budoucnosti.*“¹⁴² Netřeba zmiňovat nacionalizaci křesťanství skrze snad všechna evropská národní hnutí. Aniž bych se snažil do jazykové a náboženské problematiky dále zaplézat stačí konstatovat, že sociálně demokratický „jazyk“ byl na plzeňském jazykovém trhu nejúspěšnější, a neměli bychom zanedbávat jeho schopnost saturovat jistou formu zbožnosti, která nepochybně navazovala na křesťanství.¹⁴³ Sociální demokraté si osobovali jazykovou autoritu a ta byla, navzdory nepřestávajícím střetům s jejími oponenty, přijímána.

Přes vše výše napsané se ještě v roce 1910 hlásilo v Plzni ke katolickému vyznání 95% populace. Od roku 1900 sice počet občanů bez vyznání stoupl, ale nárůst z pouhých třinácti na 135 osob bledl před příbytkem 12 000 katolíků ve stejném časovém úseku.¹⁴⁴ V únoru 1908 odmítli Gustav Habrman i Luděk Pik v soudním přelíčení přísahat na Boha s jednoduchým odůvodněním, že v něj prostě nevěří.¹⁴⁵ Angažovaní katolíci poukazem na tento čin sociální demokracii v Plzni nijak neuškodili, nicméně nenásledovalo ani vystupování z církve. Slábnutí symbolické moci katolictví bylo pozvolné, před první světovou válkou umožňovalo náboženské pole na Plzeňsku nesmlouvavou kritiku církve i veřejně deklarované bez vyznání

¹⁴⁰ KÄMPE, Paul. *Kristus a sociální demokracie*, s. 1-2.

¹⁴¹ *Nová doba*, XII., č. 34, 1. 5. 1907, s. 1.

¹⁴² *Naše snahy*, XIII., č. 67, 23. 8. 1910, s. 1. Též viz: BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 92-93.

¹⁴³ Tento stav vycházel jednak ze socialistického habitu, který odpovídal habitu na Plzeňsku početného dělnictva (tudíž i silné pozici na „trhu“), ovšem svoji úlohu hrál i rostoucí vliv sociální demokracie ve veřejném prostoru, v němž dokázala prosadit hodnotící kritéria, jež byla pro její „jazyk“ nejpřijatelnější. BOURDIEU, Pierre. *Co se chce říct mluvením*, s. 14-16, 41-44.

¹⁴⁴ SCHIEBL, Jaroslav. *Sčítání lidu v král. městě Plzni provedené dne 31. prosince 1910. I. Výkon sčítací a jeho hlavní výsledky*. Plzeň: město Plzeň, 1911. Není zahrnuta vojenská posádka ve městě.

¹⁴⁵ *Český západ*, I., č. 13, 26. 3. 1908, s. 2.

sociálnědemokratických elit, masová konverze k bez vyznání byla ovšem stále těžko představitelná, což se týkalo celé střední Evropy.¹⁴⁶ I tato bariéra se ovšem před světovou válkou počala bortit. Mezi socialisty a příznivci katolicismu, zejména mezi jejich mládeží, narůstal pocit nutného střetu a změny v náboženském životě.¹⁴⁷ Zdrženlivost starých elit se vytrácela. Na výročí 500 let od Husova upálení v červenci 1915 bylo sociálními demokraty plánované organizované a hlavně masové vystupování z katolické církve, podpora tohoto podniku se samozřejmě dostavila i z Plzně.¹⁴⁸ Věk, kdy byla Plzeň proslulá svým katolicismem, končil, měla nastat doba, kdy bude město věhlasné pro svoje „bezvěrectví“.

Křesťansko sociální hnutí a pokusy o posílení katolicismu v oblasti

Výše napsané odstavce by nás skoro sváděly k tezi, že katolické duchovenstvo na Plzeňsku zemřelo společně s J. F. Smetanou v roce 1861. Kde vlastně bylo po celou dobu druhé poloviny 19. století, a nastala na začátku 20. století skutečně nějaká změna?

Plzeňský arciděkan nezmizel se svými kaplany z veřejného života okamžitě po roce 1848. V 60. letech byli duchovní stále těžko postradatelnou složkou národního hnutí a modernizačního pokroku ve městě. Uvolnění spolkové a veřejné sféry po pádu Bachova absolutismu našlo svůj odraz v horečném zakládání kulturních i hospodářských organizací. Ihned z kraje 60. let se v Čechách ustanovily dva důležité spolky, tělovýchovný Sokol a kulturně-pěvecký Hlahol, stejně tak nastal boom hospodářsko-finančních institutů, převážně záložen. Jmenované organizace se rychle šířily po celé zemi, v Plzni byl Hlahol založen roku 1862, v následujícím roce jej následoval Sokol a Občanská záložna. U ustanovení všech zmíněných subjektů stál vedle dalších význačných osobností a profesí i katolický duchovní, jmenovitě to byl zejména energický kaplan František Herold, vykonávající v letech 1899-1903 úřad arciděkana.¹⁴⁹ Nelze taktéž popírat zásluhu kněží a katechetů na povznesení českého školství

¹⁴⁶ SCHMIDT, Jürgen. *The Secularization of the Workforce in Germany in the Nineteenth Century*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011. s. 43-45.

¹⁴⁷ FASORA, Lukáš. *Stáří k poradě, mládí k boji*, s. 78-80.

¹⁴⁸ *Čech*, XXXIX., č. 175, 4. 7. 1914, s. 7.

¹⁴⁹ LÍKAŘ, Karel, ed. *Šedesát let Sokola plzeňského*. V Plzni: Sokol plzeňský, 1923. s. 7-9. *Úřední list města Plzně*, X., č. 23, 1. 12. 1932, s. 297-298. LÁBEK, Ladislav a NEKOLA, Norbert. *Plzeň v letech šedesátých: k 75. výročí založení Občanské záložny v Plzni*. Plzeň: Občanská záložna, 1938. s. 19-21, 43-46, 68-70, 88-89.

v Plzni během 50. a 60. let.¹⁵⁰ Ještě při ustanovení plzeňské odbočky Národní jednoty pošumavské v roce 1884 o sobě dalo plzeňské duchovenstvo vědět, když se za členy organizace přihlásil arciděkan Jan Plevka (úřad vykonával 1879-1889) a řada nižších duchovních.¹⁵¹

Nicméně jsou čitelné dvě tendence. Tou první je opanování veřejného života světskými intelektuály, tvořící klasickou triádu učitel-lékař-právnick, k nimž můžeme přiřadit ještě žurnalistu. Duchovní již nebyli hybateli společenských akcí jako na začátku století, byli jejich důležitou, avšak už spíše druhořadou složkou. To samo o sobě neznamenal nic špatného, je to znak dynamicky se rozvíjející společnosti. Onou druhou tendencí bylo ale vytlačování katolického kléru z veřejné činnosti, jež nebyla vázána na církve. Na přelomu století byly pozice na zemském sněmu, městských radnicích a okresních školních radách v držení liberálů mladočeského ražení, ostře se vymezujících proti církvi.¹⁵² Podobné to bylo u prestižních národních spolků. Sociální demokraté nebyli jediní, kteří se se svými podniky snažili odloučit co nejvíce účastníků na veřejných církevních manifestacích, na počátku nového století tak činil i plzeňský Sokol.¹⁵³ NJP zase nechtěla mít s duchovenstvem nic společného kvůli obecně přijímanému (a dosti spornému) argumentu o vině katolicismu za germanizaci západních Čech. Nebude daleko od pravdy výtky plzeňských dominikánů, že financováním národních spolků (jako Sokol) se zároveň financovala protikatolická propaganda.¹⁵⁴

V činnosti katolického duchovenstva si též nelze nevšimnout jasné preference středostavovských organizací. Jakékoliv napojení na plzeňské dělnictvo v podstatě chybí. Byli na tom stejně i horníci? Tato část dělnictva měla svoji specifickou zbožnost, projevující se v kultu sv. Prokopa a sv. Barbory. V křesťansko sociálním hnutí byli havíři až jistou privilegovanou skupinou.¹⁵⁵ Horníci v plzeňských uhelných oblastech pravděpodobně též disponovali typickou havířskou religiozitou, v roce 1865 darovali místní horníci arciděkanskému kostelu v Plzni obraz sv. Prokopa, na němž světec horníkům žehnal.¹⁵⁶ Mezi havíři se navíc v 60. letech angažoval Jan

¹⁵⁰ KOŠÁK, František. *Ze školy farní ke škole hlavní: ke stoletému jubileu české školy v Plzni*. Plzeň: Tisk. spolek pro západní Čechy, 1921.

¹⁵¹ MALÝ, František J. *Čtyři desetiletí Národní jednoty pošumavské v Plzni*. Plzeň: Nákladem odboru Nár. Jed. Pošum., 1924. s. 12-13.

¹⁵² BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 128-129.

¹⁵³ *Český západ*, I., č. 31, 30. 7. 1908, s. 4. Obecně k protikatolickému směřování Sokola od 90. let 19. století viz: NOLTE, Claire Elaine. *The Sokol in the Czech lands to 1914: training for the nation*. 1st pub. New York: Palgrave, 2002. s. 153-154, 170-172.

¹⁵⁴ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 29.

¹⁵⁵ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011. s. 116-117.

¹⁵⁶ *Vždy věrná Plzeň*, IV., č. 7, červenec 1937, s. 55.

Hugo Karlík (1807-1894), katolický kněz a farář v Úhercích (posléze v Dobřanech), který požadoval pro české horníky bohoslužby v mateřském jazyce a velmi propagoval myšlenku zřízení českých škol.¹⁵⁷ Bohužel, jeho úsilí bylo marné a na začátku 70. let Plzeňsko definitivně opustil, stal se převorem tepelského kláštera a v jeho snahách jej již další katolický kněz nenásledoval. V 70. letech se v dělnickém hnutí definitivně ujímá marxistický socialismus, nastalo období státní represe a ilegality. Zakládání spolků i českých škol bylo nadále v režii samotného hornictva, s případnou pomocí sociálně naladěných liberálů. A pokud chtělo ostravské hornictvo zahájit oslavy Prvního máje roku 1890 katolickou bohoslužbou, u toho plzeňského se s něčím podobným nesetkáme. Na havířskou religiozitu odkazoval už jen kostel sv. Prokopa, postavený v Nýřanech v letech 1903-1904.

Katolíci museli v 90. letech čelit své rostoucí izolaci. Umírněné staročechy vystřídali radikálnější mladočeši, z ilegality vystoupila sociální demokracie a začala opanovat dělnické masy, na přelomu století se formovali národní socialisté a agrárníci. Česká společnost získala tzv. sloupovou strukturu (Versäulungsstruktur), kdy každý sloup odpovídal jedné politické straně, která vytvářela svoji osobitou subkulturu, reprezentovanou stranou samotnou, ale i odbory, bankami, družstvy, vzdělávacími spolky, tělovýchovnými organizacemi a prominentními umělci.¹⁵⁸ Ztotožnění se s nějakou stranou neznamenovalo jen odevzdat jí hlas, nýbrž v ní a v jejích institucích v podstatě prožít život. Rychle se utvořily čtyři hlavní „sloupy“: národních liberálů, sociálních demokratů, národních socialistů a agrárníků. Z logiky věci vyplývá, že každá strana (sloup) musela zaujmout a poté i mezi členy propagovat svůj postoj vůči katolicismu. Výsledek nebyl pro katolíky nijak povzbudivý, národní liberálové, sociální demokraté i národní socialisté se stavěli vůči církvi kriticky, postoj agrárníků byl dosti schizofrenní, inklinující tu ke kooperaci, ondy k boji s politickým katolicismem. Pokud nechtěli katolíci ztratit ve společnosti vliv úplně, museli oželeť svoji proklamovanou snahu být faktorem sjednocující celý národ, a přijmout novou politickou realitu – stát se „pátým sloupem“.

Mezinárodní popud k expanzi politického katolicismu dal papež Lev XIII. (v úřadu 1878-1903) se svoji slavnou encyklikou *Rerum novarum* z roku 1891. Byla uznána závažnost sociální otázky („výroba a obchod se soustředily v rukou snad jen několika lidí, takže malá hrstka

¹⁵⁷ KROC, František. *Havířské generace*, s. 32.

¹⁵⁸ HEUMOS, Peter. *Strukturální prvky první Československé republiky. Politicko-společenský systém, intermediární organizace a problém stabilit.* In: *Soudobé dějiny*. 2, č. 2-3, 1995. s. 157-168.

boháčů vložila téměř otrocké jho na nesmírné množství proletářů¹⁵⁹), zároveň byl odmítnut liberalismus a socialismus, politické katolictví mělo tvořit třetí cestu, jejímž vyjádřením byla i tzv. spravedlivá mzda, která se neměla odvíjet ani od libovůle zaměstnavatele a trhu, ani od hegemonie dělnictva. Katolictví mělo společnost harmonizovat. *Rerum novarum* byla ale hlavně první papežskou encyklikou, jež se otevírala modernitě (samozřejmě s výhradami) a chtěla na ní pozitivně působit.¹⁶⁰

V českých zemích docházelo v 90. letech k rychlé aktivizaci politického katolicismu. Jeho fatální nevýhodou byla ovšem nejednotnost, v podstatě kopírující dichotomii mezi nižším a vyšším duchovenstvem. Křesťansko sociální hnutí (za jehož počátek bývá považován sjezd v Litomyšli roku 1894) mělo lidový charakter, zaměřovalo se na nižší a střední vrstvy, přálo konstruktivní sociální politice a nebránilo se demokratizaci společnosti. Národně katolické strany byly vysloveně konzervativní, své zázemí jim poskytovala šlechta a vysoké duchovenstvo, a o jejich postoji k sociální otázce vypovídá i výprava pražského arcibiskupa Františka de Paula Schönborna a brněnského biskupa Františka Saleského Bauera k papeži Lvu XIII., kde neúspěšně požadovali zrušení encykliky *Rerum novarum* (papež údajně prohlásil, že rakouská šlechta zaspala padesát let).¹⁶¹ Jestliže se na Moravě podařilo spor obou táborů úspěšně tlumit (hlavně díky Janu Šrámkovi), v Čechách bylo nepřestávající napětí mezi křesťanskými sociály a národními katolíky (a tím i mezi nižším a vyšším duchovenstvem) jedním z nejbolestivějších bodů politického katolicismu.

Ač národně katolická strana dokázala naakumulovat nemalé zdroje (finanční a symbolický kapitál), již od 90. let bylo jasné, že budoucnost patří masovým hnutím, jejichž úspěch bude záležet na schopnosti reprezentovat „lid“.¹⁶² Tento požadavek dokázala splnit jen křesťansko sociální strana. Vývoj na přelomu století ukázal, že ačkoliv se proti politickému katolicismu srocovali i formální političtí oponenti (sociální demokraté a agrárníci), tak se křesťanským sociálům podařilo získat silné pozice na Moravě. V Čechách již vliv strany výrazně

¹⁵⁹ *Sociální encykliky (1891-1991)*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 26.

¹⁶⁰ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové*, s. 31-33.

¹⁶¹ MAREK, Pavel. *Náboženství v období politické diferenciaci české společnosti v druhé polovině 19. století*. In: *Bůh a bohové: církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století: sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 7.-9. března 2002*. 1. vyd. Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 2003. s. 192-202. Není též bez zajímavosti, že to bylo veto habsburské monarchie, které vedlo k neúspěchu kandidatury Mariana kardinála Rampolla na post papeže po smrti Lva XIII. roku 1903. Papežem se místo liberálního Rampolla stal konzervativní Giuseppe Sarto – Pius X. (v úřadu 1903-1914). Pius X. po svém nástupu do funkce následně ono právo veta (exkluzivy) zrušil. RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 82.

¹⁶² STROBACH, Vít. *Židé: národ, rasa, třída*, s. 166.

slábnul, avšak přesto se prosadila v jižních Čechách a na Královéhradecku. Pokud značně zjednodušíme všechny okolnosti a proměnné,¹⁶³ můžeme říci, že zdar křesťanských sociálů v dané oblasti záležel na třech navzájem se podporujících faktorech: 1. na síle církevních organizací, o něž se strana mohla opřít, 2. na existenci vlivu katolických duchovních ve veřejném a spolkovém životě, 3. na zachování dostatečné autority a přitažlivosti katolictví. Pokud toho nebylo, musel politický katolicismus začínat v podstatě od nuly.

Plzeň byla právě takovým městem. Slabost církevní správy vycházela vlastně z tradičního plzeňského katolicismu, po celou historii města nebylo nutno nějak posilovat institucionální moc církve. Je to možná paradoxní, ale katolická minulost města pomáhala jeho „bezvěrecké“ budoucnosti. Za skutečně první katolický spolek v Plzni byla považována Jednota katolických jinochů a mužů, jejíž ustanovení se datuje k roku 1893.¹⁶⁴ Kulturní zaměření spolku nicméně vylučovalo politickou činnost, v roce 1898 se ve městě sice ustanovil Křesťansko-sociální klub, nevyvíjel ovšem skoro žádnou aktivitu.¹⁶⁵ Nedostávalo se zejména skutečného vedení, plzeňský arciděkan a jeho kaplani byli schopni podpořit rozvíjející se činnost, jejich iniciativnost byla však nízká. Bylo třeba na Plzeňsko dostat mladé a agilní duchovní, kteří by se stali organizátory politického katolicismu. A ti se na začátku 20. století do oblasti vsutku dostavili, předválečná činnost křesťanských sociálů je spojena se osobami Antonína Havelky (1881-1954), Josefa Háka (1878-?) a Bohumila Staška (1886-1948).¹⁶⁶

Tato trojice měla mnoho společného, všichni pocházeli z nižších sociálních poměrů (jako ostatně valná část katolického duchovenstva) a měli zkušenosti s dělnickým prostředím. Antonín Havelka byl z početné rolnické rodiny, rodiště Modlešovice u Strakonice opustil kvůli svým studiím v Českých Budějovicích, v letech 1904-1908 byl kaplanem v hornické obci Vejprnice u Plzně, v roce 1908 se stal plzeňským kaplanem. Josef Hák byl synem tkalce, studoval v Hradci Králové, kde se dostal do styku s místním dělnickým hnutím, po svém

¹⁶³ Pro detailnější informace o křesťanských sociálech a politickém katolicismu obecně viz: MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové*. MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914: kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*. 1. vyd. Olomouc: Pro Katedru politologie a evropských studií Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci vydalo nakladatelství Gloria Rosice, 2003.

¹⁶⁴ *Český západ*, XVI., č. 21, 31. 5. 1923, s. 1.

¹⁶⁵ HAVELKA, Antonín. *Trní a roští*, s. 114.

¹⁶⁶ Nejvíce známou a zároveň historiky zpracovanou osobností z této trojice je Bohumil Stašek: KOTOUS, Jan a Michal PEHR. *Bohumil Stašek (1886-1948): Život a doba: příspěvky z vědeckého semináře k 60. výročí úmrtí Msgre. ThDr. h.c. Bohumila Staška, probošta vyšehradské kapituly; Vyšehrad, 29. října 2008*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. VEJVAR, Stanislav. *Kněz a politik Bohumil Stašek*. Praha, rukopis diplomové práce obhájené na FF UK, 2005. O Antonínu Havelkovi napsal odbornou studii Karel Řeháček: ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*. Josef Hák je bohužel stále historiky nezmapovanou osobností, kvůli jeho opuštění Plzeňska v meziválečné době postrádám prameny týkající se jeho dalšího života.

vysvěcení na kněze roku 1903 byl nakrátko kaplanem ve Stříbře, už v roce 1905 byl ale přeložen do Plzně. Bohumil Stašek se narodil v dělnické obci Klabava u Rokycan do rodiny rolníka, studia si odbyl v Plzni, od roku 1909 byl kaplanem v Mýtě u Rokycan, v roce 1912 se i on stal kaplanem v Plzni.¹⁶⁷ Všichni tři absolvovali bohoslovecká studia v Praze, byli velkými ctiteli a propagátory myšlenek encykliky *Rerum novarum*, z jejich data narození též vyčteme, že svoji duchovní, politickou, spolkovou i žurnalistickou činnost zahájili krátce po svých dvacátých narozeninách.

V Plzni byli ihned konfrontováni s kvantitativní a kvalitativní slabostí katolických organizací, rovněž se museli smířit s odtážitostí místní buržoazie a dělnictva od katolické církve. Zvláště nezáměr dělnictva byl očividný, mezi duchovními činnými v dělnickém prostředí se proto setkáváme s těžko skrývaným defétismem, i hořkováním nad faktem, že církev „*nepochopila v čas své poslání a povinnosti k pracujícím lidu.*“¹⁶⁸ Muselo dojít k rychlému vybudování katolické subkultury a milieu, mladí duchovní rádi odkazovali na slova královehradeckého biskupa Edvarda Brynycha: „*Proti slovu máme slovo, proti knize nebo listu musí se dáti kniha nebo list, proti spolku spolek, proti penězům peníze, proti zášti a fanatismu musíme dát lásku klidnou odhodlanost.*“¹⁶⁹ Porada plzeňského vikariátu z roku 1907 se zabývala taktikou vytváření katolického „sloupu“ na Plzeňsku,¹⁷⁰ kněz se měl snažit zakládat nebo získat vliv ve všeobecně prospěšných spolecích typu dobrovolných hasičů či hospodářských záložen. Poté mělo být přikročeno k zakládání organizací na katolickém základě, za nejdůležitější byly považovány ty na profesní bázi (sdružení zemědělců, dělnické odbory), za vhodné se považovaly i osvětové spolky a spolky katolických žen. Účelem těchto institucí bylo mimo jiné stát se odbytištěm katolického tisku a svou přítomností na církevních slavnostech zaručovat sílu katolictví ve veřejném prostoru.

¹⁶⁷ Pro údaje o Staškovi a Havelkovi viz výše uvedenou literaturu v poznámce 160. Pro informace o Josefu Hákoví: AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, *Mé životní vzpomínky a paměti* (Antonína Havelky), s. 37-38, 64.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 32. Obecně o této problematice viz: MAREK, Pavel. *Catholics and the Issue of Working-Class Secularization*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011. s. 116-126.

¹⁶⁹ MAREK, Pavel. *Biskup Eduard I. N. Brynych: Praha nebo Vídeň? Vlastenectví nebo loajalita? Malý příspěvek k velkému tématu formování národní vědomí českého katolického lidu*. In: ŠVORC, Peter, ed., HARBULOVÁ, Ľubica, ed. a SCHWARZ, Karl W., ed. *Cirkvi a národy strednej Európy (1800-1950) = Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800-1950)*. Prešov: Universum, 2008. s. 252.

¹⁷⁰ NA, Archiv pražského arcibiskupství III. (APA III.), i. č. 32, kart. 850, č. j. 13949. Dokument nadepsán: *Jakým způsobem lze duchovnímu správci získati muže pro církevní život?*

Naprostou ukázkovým případem takového počínání je aktivita Antonína Havelky. Na sklonku roku 1904 založil ve svém působišti ve Vejprnicích Sbor dobrovolných hasičů, ihned se snažil při společných schůzích v hostinci propagovat katolický tisk, uspořádal přednášky a nakonec založil i farní knihovnu.¹⁷¹ Stále více se Antonín Havelka ve své činnosti spojoval s Josefem Hákem, a byli to zejména tito dva duchovní, na jejichž popud vznikl v listopadu 1907 Tiskový spolek pro západní Čechy, který předznamenal vydávání katolického periodika *Český západ*.¹⁷²

Díky vzniku centrálního periodika a obsazení předních postů v křesťansko sociální straně v Plzni se Havelkovi, Hákově a Staškovi dařilo jak zlepšovat postavení a fungování již založených spolků (Všeodborové sdružení křesťanského dělnictva se ve městě ustanovilo už roku 1902¹⁷³), tak zakládat ty nové, mezi ty nejdůležitější se řadilo Stavební družstvo Dělnický dům (1908), Lidová záložna (raiffeisenka, 1911), Družstvo katolického spolkového domu (1912) a Orel (1913).¹⁷⁴ Vedle toho existovala i celá řada zbožných spolků, sociální studentské sdružení, spolky podporující výstavbu a udržování kostelů a především spolky ženské, mezi ty nejdůležitější se řadila Jitřenka (za první republiky Ludmila). Tento pokrok politického katolicismu v Plzni dosvědčuje agilnost jeho představitelů a ukazuje, že pro křesťanské sociály bylo ve městě skutečně místo.

Avšak, toto místo bylo jasně limitováno tlakem ostatních stran. Většina z nich se odvolávala na organizace s mohutnou členskou základnou, sociální demokraté a národní socialisté na své dělnické odbory, agrárníci na sdružení zemědělců apod. Křesťanským sociálům se ale nepodařilo získat mezi plzeňským dělnictvem a hornictvem významný vliv, v době největší slávy mělo katolické Všeodborové sdružení 450 členů. Katolíkům se celkově nedařilo zakotvit mezi továrním dělnictvem a Plzeň to potvrzuje.¹⁷⁵ Malá početnost znamenala i slabší organizace, Lidová záložna, stavební ani konzumní družstva (konzum vznikl až po válce) katolíkům prostě nedokázaly konkurovat svým sociálně demokratickým protějškům. Mnohé instituce byly navíc dotvářeny až za první republiky, např. Orel byl sice založen roku 1913, ovšem svoji činnost skutečně zahájil po světové válce, tedy v době, kdy Sokol a DTJ byly nejen mocnými

¹⁷¹ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 34-37.

¹⁷² ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*, s. 144.

¹⁷³ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 34.

¹⁷⁴ *Český západ*, XIII., č. 28, 12. 4. 1920, s. 3. *20 let trvání jednoty Orla československého v Plzni: 1913-1933*. V Plzni: Jednota Orla československého, 1933.

¹⁷⁵ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 34. MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914*, s. 185-189.

spolky v Plzni, ale masově se rozšířily na místním venkově, o čemž Orel vždy jen snil.¹⁷⁶ K tomu musíme přičíst nevalné volební výsledky. Marginalizovaný politický katolicismus se těsně před vypuknutím světového konfliktu stal poměrně organizovaným, nicméně stále zůstal marginalizovaným.

Otázkou zůstává, zda mělo katolictví i jiné možnosti v posilování svého vlivu. Časté výzvy k účasti na obecně prospěšných spolcích nerespektovaly novou realitu. Plzeňské duchovenstvo se neocitlo mimo tyto aktivity náhodou, bylo prostě vytlačováno laickými intelektuály a novodobým stranictvím. I natolik nevýznamná událost, jako bylo založení zmíněného hasičského sboru ve Vejprnicích, nešla pozornosti sociální demokracie, ihned varující, „*aby klerikálové pod rouškou hasičstva nezaseli do obce jedovatou bylinu klerikalismu.*“¹⁷⁷ Ostatně v samotných Vejprnicích došlo kvůli vlivu duchovních ve sboru k několika sporům, v nichž se angažovali k sociální demokracii inklinující učitelé.¹⁷⁸ Na vejprnického faráře Václava Čubra zapůsobily tyto novinářské výtky a spory natolik, že se rychle stáhl z veřejného života.¹⁷⁹ Bohumil Stašek též dosvědčoval neochotu duchovních zapojovat se do politické a organizační činnosti, nejčastější námitkou bylo, že takovým počínáním si kněz jen znepřátelí osadníky a zhorší tak své postavení v obci.¹⁸⁰

Tento nedostatek sebevědomí jen potvrzuje klesající autoritu katolického duchovenstva na Plzeňsku, které se dostalo do až neřešitelné situace. Samotné kněžství již nebylo přijímáno za dostatečný základ pro uznávání autority duchovního, snaha podpořit své postavení jinými faktory (členství ve spolcích, účast na komunální politice) se však nezřídka obracela proti knězi, jelikož na antiklerikálním Plzeňsku byla tato aktivita interpretována jako „expanze klerikalismu“.¹⁸¹ Jistou alternativu pravděpodobně poskytovala péče o chudé a angažovanost v kultuře (opravy církevních památek, zájem o umění, folklór a historii), ovšem ani to neznamenalo vůdčí pozici kněze ve farnosti, spíše to pomáhalo jeho akceptaci farníky.

¹⁷⁶ VEDRAL, Patrik. *Veřejný život ve Vejprnicích za první republiky* [online]. Bakalářská práce obhájená na FF UK, 2015. s. 138-149.

¹⁷⁷ *Nová doba*, IX., č. 92, 16. 11. 1904, s. 6.

¹⁷⁸ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 37. VEDRAL, Patrik. *Veřejný život ve Vejprnicích za první republiky*, s. 148.

¹⁷⁹ „*Na Čubra působily tyto novinářské útoky velmi tísnivě, a jestliže už dříve stahoval se do soukromí, na kostel a na školu, stával se vždy více samotářem a přímo se obával, až začal bych pracovati zcela otevřeně ve směru katolické organisace.*“ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 37.

¹⁸⁰ *Český západ*, VI., č. 6, 6. 2. 1913, s. 1-2.

¹⁸¹ Nepochybně se zde odrážel i boj o prestiž a důležitá společenská místa. Učitel nemusel brojit proti knězi z nějakého silného odporu proti katolictví, ovšem prostě proto, že kněz znamenal konkurenci.

Oporu katolictví snad mohla poskytnout jedna z politických stran. To bylo nemyslitelné v případě sociální demokracie a národních socialistů, ale plzeňští mladočeši se nezdáli být proti církvi tolik zaujetí, jako jejich kolegové v jiných částech Čech. Dosvědčuje to i fakt, že po úplném ovládnutí plzeňské radnice mladočechy roku 1896 se arciděkan Herold se svými kaplany ihned přihlásili za členy strany.¹⁸² Shovívavost mladočechů se tak projevila společně s nezájmem církevních představitelů v Plzni o politický katolicismus, raději podpořili vládnoucí stranu. Vůdce mladočechů Václav Peták (plzeňský purkmistr 1892-1917) byl dokonce jeden ze zakladatelů Jednoty katolických jinochů a mužů a jeho postoj k církevním představitelům byl vcelku vstřícný.¹⁸³ Skutečně otevřená podpora katolicismu ze strany mladočechů byla ale jen těžko představitelná, možnost popuzení nemalého procenta straníků a voličů, společně se zaručeným odporem ze strany sociálních demokratů a národních socialistů, představovaly příliš velké politické riziko. Mladočeši zaujali v politicky pluralitním plzeňském prostředí umírněnou taktiku, spočívající ve snaze vyjít s ostatními politickými subjekty a přitom neztratit vládu v obci. Dokladem je toho opět Václav Peták, jenž neměl problém s členstvím v katolických spolcích, rovněž se však účastnil socialistických slavností a Gustav Habrman o něm psal jako o příteli sociální demokracie.¹⁸⁴ Katolíci se od plzeňských mladočechů nemuseli obávat divokých útoků a manifestací (kromě skoro povinných článků o vině církve za vše špatné po Bílé hoře), avšak nemohli též od této strany čekat výraznou pomoc.

Poslední záchytný bod představovali agrárníci. Vztahy mezi agrárníky a katolickými stranami byly nadstandartní do voleb v roce 1907, kdy díky podpoře agrárníků uspěli katolíci kandidáti ve venkovských oblastech natolik, že to následně vyvolalo přehodnocení vztahů, vedoucích k soupeření mezi dřívějšími spojenci.¹⁸⁵ Přesto mohla podpora agrárníků do roku 1907 pro katolíky mnoho znamenat. To by však museli být agrárníci na plzeňském venkově určující silou, což jim znesnadňovala agitace sociálních demokratů. Při vzpomínaných volbách z roku 1907 utrpěli agrárníci nečekaně tvrdou porážku, hlavním důvodem byl úspěch sociálních demokratů u chudých zemědělců (domkařů).¹⁸⁶ Katolíci se na agrárníky mohli jen stěží spoléhat, ti samotní se zase zaměřili na své vlastní problémy a nejspíše nechtěli svou spoluprací

¹⁸² BĚLOHLÁVEK, Miloslav. *Církev v Plzni v první polovině 20. století – výstupové hnutí*. In: *Západočeský historický sborník 2*. Plzeň: Státní oblastní archiv, 1996. s. 353-354.

¹⁸³ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 307-308.

¹⁸⁴ HABRMAN, Gustav. *Mé vzpomínky z války: črty a obrázky o událostech a zápasech za svobodu a samostatnost*. V Praze: Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství (Ant. Svěcený), 1928. s. 22-24.

¹⁸⁵ MAREK, Pavel. *Náboženství v období politické diferenciaci*, s. 199.

¹⁸⁶ *Čech*, XXXII., č. 136, 20. 5. 1907, s. 3. Jedná se o přílohu k č. 137 z 21. 5.

s křesťanskými sociály dávat socialistům další propagandistickou municí (nemluvě o tom, zda měl politický katolicismus na Plzeňsku vůbec co nabídnout). Skutečně vlivná spolupráce mezi oběma tábory tak na Plzeňsku nikdy neprobíhala.

Důležitým faktorem byl vztah k českému národnímu hnutí a tím i k českým Němcům. Katolický nacionalismus měl dvě zásadní premisy.¹⁸⁷ Tou první byla jasné přihlášení k českému národu, sama přináležitost k církvi byla chápána jako přináležitost k vlasti, a naopak, nevěra k církvi se rovnala nevěře k národu (jednalo se o oblíbený argument proti socialistům). Výjimkou nebylo ostré pranýřování všeho německého, přičemž zde „německý“ splývalo s protestanstvím. Na druhou stranu, ke katolické církvi se nehlásili pouze Češi, ale i většina Němců v českých zemích. Katolický univerzalizmus si žádal kladný postoj ke všem katolickým souvěrcům, v ideálním případě by tedy jeho vyznávání vedlo k hrdému a sebevědomému vlastenectví, ale též k uznání hodnoty a práv dalších národů. Znovu se zde setkáváme s důrazem na harmonii, katolictví mělo harmonizovat nejen společenské vrstvy, nýbrž i národy. Mnozí čeští nacionalisté považovali tuto formu národovectví jen za jiný druh internacionalismu (černou internacionálu), katolíci tak byli paradoxně společně se socialisty nežádoucí ocejchováni jako vlastizrádci, jejichž „věrnost k Římu“ se nesnese s věrností k národu.

Plzeňský národnostně smíšený vikariát testoval postoj k národu u mnohých katolických kněží, a je třeba říci, že i přes některé spory ohledně bohoslužebného jazyka nepatřili duchovní mezi vyvolávače národnostních třenic, spíše se je snažili umenšovat a řešit bez zbytečných emocí. Nicméně národností rozbroje se neomezovaly na bohoslužbu, zvláště třesuté byly boje o zřizování škol. K nim se většinou musel místní farář nějak postavit, a je jasné, že jakákoliv odpověď popudila alespoň část jednoho z národních táborů. O těžkosti takových událostí, stejně jako z toho vyplývající animozity s osadníky a případně i knězi druhé národnosti, nereferoval klérus málo.¹⁸⁸ Chyběla programová domluva upravující vztahy mezi katolíky obou národností, před první světovou válkou tak fakticky došlo k nacionálnímu rozdělení katolíků v českých zemích, hledání společné sounáležitosti bylo vzácností.¹⁸⁹ Naopak sociální demokracii se spolupráce mezi oběma národnostmi dařila, a i když za první republiky přijala československá sociální demokracie české národní stanovisko, byla schopna koordinace s německou sociální demokracií.

¹⁸⁷ Pro krátké a věcné vysvětlení viz: HÁK, Josef. *O vlastenectví pravém a nepravém*. V Praze: V. Kotrba, 1907.

¹⁸⁸ *Český západ*, II., č. 4, 21. 1. 1909, s. 3.

¹⁸⁹ ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek*. Vydání první. Praha: Academia, 2016. s. 44.

Spolupráci s Němci v případě politického katolicismu bránil i proklamovaný panslavismus, odrážející se v unionismu, mající Slovanů církevně sjednotit. Podobná orientace na Němce neexistovala. A to, že z křesťansko sociálního hnutí nebyla nadšena liberální německá buržoazie v Plzni, je vcelku předvídatelné.¹⁹⁰ Stranou vybízející k národnostnímu smíru, mající svůj výraz v programu i některých organizacích, byli na Plzeňsku především sociální demokraté, ne křesťanští sociálové (později lidovci). Politický katolicismus nebyl ani silně nacionalistickou frakcí v oblasti, tato úloha připadla mladočechům a hlavně národním socialistům. Katolíci se tedy nemohli skutečně opřít ani o svůj univerzalismus, ani o český nacionalismus, byť si jejich postoje k nacionalismu uchovaly jistou symbolickou hodnotu i nadále.

Na začátku 20. století se ale konečně zlepšovala církevní správa ve městě. Do Plzně byl povolán řád redemptoristů (Kongregace Nejsvětějšího Vykupitele), 30. června 1908 zahájil stavbu kostela sv. Jana Nepomuckého, jenž byl 22. října 1911 vysvěcen pražským arcibiskupem Lvem Skrbenským ze Hříštné (v úřadu 1899-1916).¹⁹¹ Kostel se nachází v jižní části města, na Říšském předměstí, které obývalo v roce 1900 přibližně 28 000 osob.¹⁹² Redemptoristé nadále vykonávali na Říšském předměstí značnou část církevní agendy, bez toho, aby v Plzni vznikla nová farnost (spadali pod pravomoci arciděkana). Stále ovšem chybělo výraznější církevní pokrytí východní části města – Pražského předměstí. V lednu 1908 bylo výnosem ministerstva kultu a vyučování povoleno zřízení nové farnosti na Pražském předměstí, prvotním záměrem bylo, že plánovanou farnost bude spravovat světské duchovenstvo, avšak vše nakonec dopadlo jinak.¹⁹³ Prvního května 1910 vešla v existenci druhá plzeňská farnost (vedle arciděkanské farnosti sv. Bartoloměje), jejíž správy se chopili dominikáni, ti se tak po 124 letech vrátili do města.¹⁹⁴ Farním svatostánkem byl zpočátku skromný hřbitovní kostel sv. Mikuláše, budování nového kláštera a kostela na sebe ale nenechalo dlouho čekat a 30. října 1913 vysvětil arcibiskup Lev Skrbenský další plzeňským chrám, tentokrát nesoucí název Panny Marie Růžencové.¹⁹⁵ Prvním farářem byl jmenován Bruno Bárta (1863-1939), který vykonával tuto

¹⁹⁰ *Pilsner Tagblatt*, VIII., č. 353, 22. 12. 1907, s. 2. Mějme též na paměti, že nemálo členů této buržoazie bylo „židovského původu“, a v katolickém prostředí byl antisemitismus široce rozšířen (samozřejmě ne jenom v něm).

¹⁹¹ MARTINOVSKÝ, Ivan a kol. *Dějiny Plzně v datech*, s. 175.

¹⁹² SCHIEBL, Jaroslav. *Sčítání lidu v král. městě Plzni*.

¹⁹³ *Český západ*, I., č. 7, 13. 2. 1908, s. 3.

¹⁹⁴ MARTINOVSKÝ, Ivan a kol. *Dějiny Plzně v datech*, s. 174.

¹⁹⁵ *Český západ*, VI., č. 45, 6. 11. 1913, s. 4.

funkci až do února 1937, tedy bezmála 27 let.¹⁹⁶ Do výčtu církevních novostaveb zařadíme ještě v letech 1905-1906 vybudovaný kostel sv. Martina a Prokopa v Lobzích a novorománský kostel sv. Václava na ústředním hřbitově v Plzni z roku 1902.¹⁹⁷

Plzeňská veřejnost nepřijala tyto změny bez povšimnutí. Už příchod redemptoristů byl provázen antiklerikálními přednáškami a novinovými články, např. pokrokářský *Směr* psal o tom, jak si redemptoristé „postavili za šlechtické a z nevědomého lidu vyzískané peníze v Plzni kostel, jemuž na potupu vědy a k posměchu české pravdivé historie dali jméno patrona Svatý Jan Nepomucký.“¹⁹⁸ Přesto se nejednalo o nic výjimečného. To dominikáni vyvolali daleko ostřejší reakce, způsobené nejspíše jak rychlým příchodem dvou církevních řádů do města, tak situováním nové farnosti do dělnického Petrohradu, považovaného za baštu socialistů. Změnu přístupu indikovalo i chování vládnoucích mladočechů. Ač se usídlení redemptoristů v Plzni setkalo s mírnou podporou městské rady, plánovaný návrat dominikánů byl shledán za nepřijatelný, zprvu jej odmítal dokonce i umírněný Václav Peták.¹⁹⁹ Plzeňská radnice se s novou skutečností nakonec smířila, avšak svůj souhlas podmínila řadou podmínek, dominikáni v Plzni museli být převážně české národnosti, hlavním úřadovacím jazykem farnosti měla být čeština a hlavně si měl řád vystavět svůj kostel i s klášterem ze svých financí, město nemínilo dát na tyto akce ani korunu (což se také stalo).²⁰⁰ Mladočeši chtěli být s příchodem dominikánů spojováni co nejméně, to je očividné, po zřízení nové farnosti dokonce uspořádali oficiální schůzi, kde vyvraceli tvrzení, že by návrat řádu měl co dělat s radniční politikou.²⁰¹

K takovému počínání existovaly dobré důvody. Proti dominikánům se spojili sociální demokraté, národní socialisté a pokrokáři, kteří ve svých novinách svorně brojili vůči řádu. Pro ilustraci postačí krátká citace z národně socialistického periodika: „*Plzeň pod lžisvobodomyslnou správou jest obdařena novou baštou protičešství a protikultury: farou dominikánů na Petrohradě.*“²⁰² Tentokrát navíc nezůstalo u slov. Když si dominikáni odbyli 1. května 1910 svou první bohoslužbu v kostele sv. Mikuláše, neočekával je u hřbitovních zdí uvítací výbor plzeňské radnice, ale protestní tábor socialistů.²⁰³ Otevřený odpor proti církevním svátkům měl dvě formy, tou první a méně konfliktnější bylo pořádání konkurenční slavnosti

¹⁹⁶ *Vždy věrná Plzeň*, IV., č. 3, březen 1937, s. 18.

¹⁹⁷ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 282.

¹⁹⁸ *Směr*, II., č. 47, 21. 10. 1911, s. 1.

¹⁹⁹ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 51-52.

²⁰⁰ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 3-13.

²⁰¹ Tamtéž, s. 23-24.

²⁰² *Naše snahy*, XIII., č. 35, s. 2.

²⁰³ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 23.

v jiné části města, při druhé bylo zvoleno stejné místo, na jakém ona určitá církevní festivity probíhala. Bylo to gesto síly, mající vytlačit katolíky z veřejného prostoru a tím i jasně ukázat, komu skutečně patří. Tyto akce, mající ohlas nejen u socialistů („celá pokroková Plzeň měla by se postavit proti nepříteli“²⁰⁴), se navíc zpočátku opakovaly při každém významnějším katolickém svátku. I slavnostní vysvěcení kostela Panny Marie Růžencové v říjnu 1913 se neobešlo bez antiklerikální demonstrace, naplánován byl protestní průvod k novému kostelu, přičemž vedení města s obavou před incidentem raději zahradilo všechny ulice vedoucí k zmíněné novostavbě.²⁰⁵

Přesah odporu i mimo řady sociálních demokratů a národních socialistů dokumentuje aktivita pokrokářů. Z popudu redaktora *Směru* Karla Pelanta (1874-1925), jednoho ze spoluzakladatelů české sekce Volné myšlenky,²⁰⁶ byl pod záštitou jmenované organizace uspořádán 8. května 1910 přednáškový cyklus, jehož posluchačstvo se odhadovalo na 1300-1500 osob.²⁰⁷ Po zaznění posledního proslovu byla osazenstvem přijata rezoluce, na jejímž závěru se dočteme: „Sami budeme dle svých sil pracovati k tomu, abychom v životě přispěli co nejvíce ke znalosti vědeckých poznatků a českých dějin, nejlepších to duševních zbraní proti Římu, největšímu to nepříteli našeho národa i celého lidstva.“²⁰⁸ Kostel Panny Marie Růžencové měl původně stát na Mikulášském náměstí, antiklerikální výzvy ovšem měly ohlas u majitelů nemovitostí, jenž odmítli s dominikány kooperovat.²⁰⁹ Řád bratří kazatelů tak musel stavbu přesunout více na sever, do tehdejší nezastavěné periferie města (dnes Jiráskovo náměstí).

Dominikáni byli novým působištěm značně vyvedeni z míry, sami dosvědčovali svoji nepřipravenost a vůbec neschopnost účinně odpovědět tak protikatolicky naladěnému prostředí: „Byly to počátky těžké! Nová farnost byla zanedbaná, většina zdejších obyvatel po celá léta nepřišla do kostela. Skoro všichni muži hlásí se ku stranám buď svobodomyšlným, nebo přímo k církvi sv. nepřátelským.“²¹⁰ Malou autoritu nově příchozích utvrzoval i odpor místních škol, snažící se vyhybat jakékoliv účasti na činnosti dominikánů.²¹¹ Jedná se též o vysvědčení patřící křesťansko sociálnímu hnutí a místní církevní správě. Ani jedna z těchto instancí nedokázala dominikány účinně podpořit, ba dokonce se zdá, že kvůli neochotě zaštitit nově

²⁰⁴ *Nová doba*, XV., č. 56, 11. 5. 1910, s. 4.

²⁰⁵ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 56.

²⁰⁶ KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 46-47.

²⁰⁷ *Směr*, I., č. 21, 14. 5. 1910, s. 1.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 2.

²⁰⁹ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 51-52.

²¹⁰ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 23.

²¹¹ *Český západ*, VI., č. 13, 27. 3. 1913, s. 5.

příchozí proti antiklerikálním výstřelkům byli dominikáni na čas ponechání napospas.²¹² Takto trudnou pozici ovšem nezastávali dominikáni věčně, postupně se zlepšil vztah se světským duchovenstvem, rozšiřovala se aktivita katolických spolků a církevní slavnosti se rok od roku stávaly sebevědomějšími. Přesto byla Plzeň jaksí rozdělena, v historickém centru města mohly mít proticírkevní akce početnou návštěvnost, zůstávaly však relativně klidnými. To na dělnickém Petrohradě mívaly bouřlivější charakter, snad i z toho důvodu, že dominikáni byli po dlouhou dobu vnímání jako cizinci, o něž se nikdo neprosil.

Pravděpodobně největší nebezpečí pro katolickou církev však nepředstavovala hrozba socialistů a liberálů, ale její vnitřní spory a rozbroje, mající vedle teologické roviny svůj generační a sociální podtón.²¹³ V 90. letech 19. století se vyprofiloval katolický modernismus, který můžeme považovat za výslednici některých dlouhodobých tendencí v části katolického milie (přívětivější pohled na modernitu, demokracii, snaha vymanit katolickou teologii z letargického zahledění do minulosti) a liberálnější papežství Lva XIII., který zejména v posledním desetiletí výkonu svého úřadu otevíral církvi některé nové perspektivy.²¹⁴ Katolický modernismus sice reprezentovali i vysoce postavené osobnosti církevní hierarchie, nicméně většinově byl záležitostí mladých kaplanů, což bylo v českých zemích ještě umocněno, jelikož v našem prostředí se k hnutí nepřidal ani jeden biskup či univerzitní profesor.²¹⁵ Čeští modernisté proto příliš neakcentovali teologický rozměr tohoto směru, o to více se však zaměřovali na sociální, národnostní a organizačně-pastorační stránky. Jejich kritika se zaměřovala na příliš aristokratické a autoritativní vystupování církve, na nedostatečnou kvalitu kněžského vzdělání, poukazovali na neutěšené sociální podmínky nižšího duchovenstva a též dělnictva, což splývalo s jejich požadavkem na provedení sociálních reforem. V církevní správě toužili modernisté po demokratizaci, větší roli laiků, zpochybnili prospěšnost symbiózy státu a církve i církevního celibátu.²¹⁶

V katolické církvi se na přelomu 19. a 20. století střetly dva směry, katolický modernismus reprezentovaný převážně mladými a sociálně níže postavenými duchovními s dlouhodobě převažujícím antimodernismem, který měl silné zázemí ve vysoké hierarchii. Pro

²¹² AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 24-30.

²¹³ K otázce kněžské generační identity viz: HANUŠ, Jiří, HUSÁK, Petr. *Kněžská identita ve 20. století*. In: HANUŠ, Jiří a kol. *"Služebníci neužiteční": kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. 1. vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015. s. 5-49.

²¹⁴ MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914*, s. 279-293. PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 17-20.

²¹⁵ MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914*, s. 294-295.

²¹⁶ Tamtéž, s. 332-360.

modernisty bylo velikou ranou nastoupení papeže Pia X. (v úřadu 1903-1914), který podporoval antimodernismus a konzervativní směřování církve. Výrazem tohoto vývoje se stala encyklika *Pascendi dominici gregis* z roku 1907, kde byl modernismus odsouzen a zakázán. Následovala exkomunikace a kázeňské tresty vůči modernistickým teologům a rušení s modernismem spřízněných organizací, což se rovněž týkalo české Jednoty katolického duchovenstva. Katolická církev opět rázně zasáhla proti alternativnímu proudu, jenž se snažil smířit církev s moderní dobou, samozřejmě se tím jen oddalovala společenskému vývoji a posilovala obraz církve jako zoufale zastaralé a zpátečnické organizace. Především však docházelo k efektivnímu decimování nemalé části katolických duchovních, kteří se svým smýšlením počali vzdalovat církevnímu vedení.²¹⁷

Postavení katolického kněze v české průmyslové oblasti na počátku 20. století nebylo nikterak záviděníhodné. Liberální elity i socialistické hnutí na něj vytvářely tlak, který se týkal témat jako demokratizace společnosti, sociální reformy, spojení státu a církve, role náboženství ve vzdělání a postoj k nacionalismu. Pokud duchovní toužil tento tlak zmírnit a tím i zvětšit svoji schopnost oslovit širší veřejnost, musel alespoň v některých otázkách vyjít společnosti vstříc. Tím se ale vystavoval možnosti trestu ze strany vyššího duchovenstva. Pro ilustraci vyberme dva důležité body z programu křesťansko sociálního hnutí: požadavek demokratizace a sociálních reforem.

V otázce všeobecného volebního práva existovaly v konzervativních církevních kruzích kritické hlasy, samotné římské vedení církve se již od dob Velké francouzské revoluce stavělo k demokratické vládě lidu odmítavě, podpoře se naopak těšily autoritativní a monarchistické myšlenkové proudy.²¹⁸ Propagování tohoto postoje k demokracii a republikanismu se však v českém prostředí rovnalo politické sebevraždě, nehledě na to, že řada mladých duchovních měla k těmto formám vlády příznivější vztah. Proto křesťansko sociální *Český západ* souhlasil s požadavkem sociální demokracie na zavedení všeobecného hlasovacího práva při volbě do obecních zastupitelstev a zemských sněmů. Argumentovalo se tím, že rovnost všech lidí je základní křesťanskou premisou.²¹⁹ Nicméně nešlo jenom o volební právo, u předních církevních osobností existovala obava, že demokratizace společnosti povede k vnesení tohoto principu do

²¹⁷ PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Vydání první. V Praze: Vyšehrad, 2016. s. 22-23, 63, 98-101.

²¹⁸ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích*, s. 23-24.

²¹⁹ *Český západ*, I., č. 2, 9. 1. 1908, s. 1.

církevní správy,²²⁰ což bylo i kvůli postoji papežského stolce nežádoucí. Podobné schéma nalezneme u sociálních reforem. Ač byl v tomto případě postoj římského vedení o něco shovívavější, rakouské vyšší duchovenstvo jen nerado vidělo angažování svých podřízených v sociální problematice.²²¹ Ti ovšem nemohli činit jinak, agitace (nejen) mezi dělnictvem si to prostě vyžadovala. A i zde nalezneme strach, zda se tyto kroky nedotknou církve, zda nepovedou k nutnosti upravit sociální podmínky nižších duchovních. Rigidní konzervativní katolicismu, v němž rakouské vedení církve excelovalo, dávalo opravdu jen malou možnost k žádoucím změnám.

Katolický kněz tak byl v podstatě uvězněn mezi dvěma mlýnskými kameny. Věděl, že se mu část společnosti odcizuje a jeho společenský status se nezadržitelně hroutí, schopnost tyto lidi znovu oslovit (a tím obnovit kněžskou autoritu) byla ale silně limitována postojem církevních představených. U mladých duchovních proto klíčila pochybnost o možnosti komplexní reformy církve.²²² Kvůli rostoucímu antiklerikalismu v české společnosti byli sice nižší duchovní vybízeni k práci v křesťansko sociálním hnutí, ovšem v žádném případě nemůžeme mluvit o plné podpoře ze strany vysoké hierarchie. Ta nadále hleděla na přední předválečné křesťansko sociály typu Jana Šrámka a Rudolfa Horského skrz prsty.²²³ Třeníce mezi vyšším a nižším duchovenstvem, trvající od roku 1848, se jen prohlubovaly, za mnohé nespokojence jistě mluvil chválenický farář, který v rozhovoru s Antonínem Havelkou roku 1907 prohlásil: „*Dnes sice posuzují páni veřejnou práci trochu příznivěji, ale jen proto, že bojí se o svá privilegia a majetek, když přece musí vidět, jak všichni odpůrci šikují se proti církvi. (...) nedočkáte se od našich pánů žádného vděku, ale spíše odkopnutí.*“²²⁴ Četné kritické hlasy z křesťansko sociální strany samozřejmě volaly po nutnosti plné podpory z církevních kruhů, argumentovalo se především nutností posílit politický katolicismus, mezi řádky lze ale též vycítit rostoucí nevoli ke katolické elitě v zemi.²²⁵

Zejména mladí duchovní měli pocit, že kvůli antimodernismu a konzervatismu jejich vedení se jim společnost nezadržitelně vzdaluje, že ač jsou vybízeni k práci mezi lidem, kde nezřídka musí snášet tísnivé sociální poměry, politické bojůvky a ve skutečně antiklerikálních oblastech i přítomnost latentního násilí (někdy otevřeného), tak jim biskupové a arcibiskupové

²²⁰ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové*, s. 128-129.

²²¹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 101.

²²² MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914*, s. 349-350.

²²³ MAREK, Pavel. *Náboženství v období politické diferenciaci*, s. 196-197.

²²⁴ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 40-41.

²²⁵ *Český západ*, VI., č. 45, 6. 11. 1913, s. 1. *Čech*, XXXVIII., č. 303, 5. 11. 1913, s. 1.

nejsou ochotni poskytnout odpovídající pomoc. V Plzni se tyto těžce skrývané tendence projeví již za první světové války, za skutečné vyvrcholení tohoto vývoje však považují krizi českého katolického duchovenstva vedoucí ke vzniku Církve československé roku 1920. Mluvíme-li o sekularizaci, musíme mimo popisu poměrně abstraktních témat modernizace, společenské diferenciaci a emancipace vztáhnout celý proces na vykonavatele a zástupce majoritního náboženství, v našem případě na katolického kněze. Jeho měnící se postavení ve společnosti, i to jak sám vnímá svoji úlohu v ní, vypovídá mnohé o náboženském stavu lokality.

Shrnutí

Krátká analýza Plzeňska, jejíž těžiště leží v letech 1860-1914, ukazuje, že sociální, kulturní, diskurzivní a politické změny vedly k slábnutí katolicismu v regionu. Mým cílem bylo vytvořit multikauzální vzorec, umožňující postihnout faktory, které měly v otázce náboženského vývoje zásadní význam. V případě Plzně jsem došel k závěru, že podmínky pro ztrátu hegemonní pozice katolické církve v náboženském poli byly více než příhodné, více, než v jiných městech, což přesto v žádném případě nevyklučuje komparativní přístup. Otázkou samozřejmě zůstávalo, jak rychle, v jakých počtech a k jakému (bez)vyznání bude obyvatelstvo lnout, silné pozice sociální demokracie však naznačovaly možnost vzniku početné skupiny občanů bez náboženské příslušnosti.

Existovaly i jiné alternativy? Při sčítání z roku 1910 se druhou nejpočetnější náboženskou obcí v Plzni stala obec židovská, čítající přibližně tři a půl tisíce obyvatel.²²⁶ Židé tvořili ve městě nepochybně vlivnou menšinu, ovšem bylo jen málo myslitelné, že by rabíni zahájili misijní činnost mezi místním dělnictvem, jednoduše to odporovalo podobě judaismu (nejen) v českých zemích. Jedinou alternativu zatím tvořili pouze evangelíci. V roce 1862 začala v Plzni působit pobočka evangelického sboru v Praze a následujícího roku se stala sborem samostatným.²²⁷ Zásadní nevýhodou byl německý charakter sboru, zabraňující v převážně českém městě průniku mezi obyvatelstvem. Počty českých evangelíků přesto pomalu rostly a na začátku 20. století se od německého evangelického sboru osamostatnili Češi augsburského i

²²⁶ SCHIEBL, Jaroslav. *Sčítání lidu v král. městě Plzni*.

²²⁷ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 150.

reformovaného vyznání.²²⁸ Nedošlo sice k mohutným přestupům k evangelíkům, jejich počty před první světovou válkou nepřekročily cifru jednoho tisíce,²²⁹ přesto se českým protestantům v Plzni podařilo institucionálně zakotvit, a především přitahovali finančně dobře zajištěné intelektuály, kteří se politicky ztotožňovali zejména s masarykovskými realisty.²³⁰ Utvořili si tak vlivné elity a rovněž udržovali korektní vztahy se sociálními demokraty a národními socialisty, což předznamenávalo schopnost účinně agitovat u dělnictva a nižšího úřednictva.

Celkově můžeme konstatovat, že se již v předválečné době na Plzeňsku konstituovaly protestanské a „bezvěrecké“ elity, které se za první republiky staly důležitými činiteli v kvantitativně pozměněném náboženském prostředí města. Obdobně tomu bylo u křesťanských sociálů v regionu, i s nimi byla spjata řada osobností, které se v Československu prosadili jako katolické elity Plzně (Antonín Havelka), či přímo celých Čech (Bohumil Stašek). Netřeba mluvit o přítomnosti reformně naladěných katolíků (duchovních a laiků), z nichž se posléze rekrutovali členové Církve československé.

Z hlediska formujících se alternativních náboženských elit a všech výše popsaných faktorů se zdá úpadek katolictví neodvratným. Přesto je třeba zachovat obezřetnost a nepropadnout svodům k jednostranným závěrům. Katolictví v Plzni rozhodně nebylo na vzestupu, ale jeho schopnost stále oslovovat širší masy není radno podceňovat. Při slavnosti Vzkříšení roku 1913 na Pražském předměstí opět došlo k pořádání katolické a protikatolické manifestace, co ale aktéry tentokrát překvapilo, byla jasná převaha účastníků katolické slavnosti. Plzeňští dominikáni proto nadšeně psali: „*Rudý a červenobílý Petrohrad černá a bohdá zčerná. (...) Lid prozírá a střásá se sebe nezdravé modly volnomyšlenkářské a vrací se, ač pomalu k jediné Pravdě – ku Kristu.*“²³¹ Sociální demokraté také při opakování podobného scénáře neskrývali svůj údiv: „*Celé desítky dětí, a prosím, dělnických dětí, celé řady mužů, z nichž mnohé viděl jsem často na schůzích protiklerikálních a spousty žen – žen a dcer organisovaných dělníků – ti přišli pozvednout demonstraci dominikánů. (...) Klerikalism prý je v úpadku. Nevěřím tomu, vidím-li klerikální parády.*“²³² Zvláště citace sociálních demokratů jasně ukazuje, že dělnictvo nemůžeme chápat jen jako beztvárovou hmotu, kterou si sociální demokracie (nebo jiná strana ovlivňující tuto sociální vrstvu) uhněte k obrazu svému.

²²⁸ BEDNÁŘ, František. *Památník českobratrské církve evangelické: českobratrská církev evangelická a její senioráty a sbory na stezkách minulosti a na prahu přítomnosti*. Praha: Kalich, 1924. s. 190-200.

²²⁹ SCHIEBL, Jaroslav. *Sčítání lidu v král. městě Plzni*.

²³⁰ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 152.

²³¹ *Český západ*, VI., č. 13, 27. 3. 1913, s. 5.

²³² *Nová doba*, XVIII., č. 121, 8. 10. 1913, s. 4.

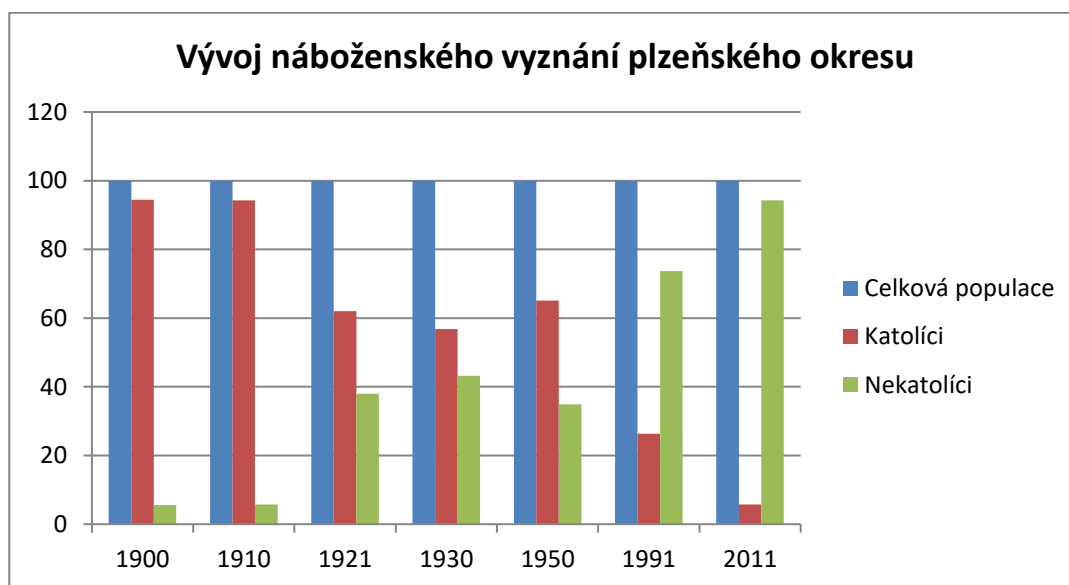
Nepochybně docházelo k indoktrinaci dělnictva – skrze noviny, brožury, schůze, přednášky – ta ale vždy měla své meze, případně nemusela rychle zareagovat na nové společenské výzvy, čehož mohli využít organizovaní katolíci, jejichž vliv na jakoukoliv sociální vrstvu na Plzeňsku ve sledovaném období nikdy úplně nevymizel. Stejně tak by bylo nerozumné považovat každého sociálního demokrata za plně přesvědčeného bezvěrce a každého příslušníka katolické církve za zbožného věřícího. Mezi těmito dvěma tábory se nacházela početná skupina obyvatel, nemající o svém vyznání úplně jasno.

Touto poslední poznámkou jsem chtěl demonstrovat neuzavřenost náboženského vývoje v regionu. Slavnost Vzkříšení v roce 1913 samozřejmě nevedla k revitalizaci katolicismu, ovšem ukazuje, že pro katolickou církev nebylo vše ztraceno. Dokázala však pro ni nepříznivý stav někdy skutečně zvrátit, nebo se její příslušníci zmožili jen na občasné a stále méně četné projevy veřejné zbožnosti? To zůstávalo i pro samotné katolíky nejasné.

Statistika náboženské příslušnosti obyvatel

Pro zjištění údajů o náboženském životě obyvatel (zvláště o tom organizovaném) se badatelé nejčastěji obrací k sčítáním lidu. V našem případě tento stav komplikuje neuskutečnění plánovaného sčítání v roce 1940, a zejména absence údajů o náboženské příslušnosti obyvatel při sčítání lidu z let 1961, 1970 a 1980. Přesto je možné sestavit přehledovou statistiku o náboženském vyznání obyvatel plzeňského okresu (Plzeň-město) v průběhu 20. a počátku 21. století. Vzhledem k tomu, že nás zajímá hlavně podíl katolického obyvatelstva v celém regionu, tak si obyvatele roztrídíme do dvou kategorií, katolíci a nekatolíci, a porovnejme jejich podíl s celkovou populací oblasti.

Graf č. 1: Vývoj náboženského vyznání obyvatelstva plzeňského okresu.²³³



Můžeme sledovat strmý pád v otázce ztotožnění se s katolickou vírou, ke které se ještě v roce 1910 hlásilo 94-95% obyvatel, zatímco roku 2011 pouhých 5-6%. Silné oslabení katolictví přineslo již sčítání lidu v roce 1921, kdy podíl katolíků v okrese poklesl na 62%, pokles je čitelný i v roce 1930 (56-57%), byť není nikterak velký a spíše svědčí o stabilitě náboženského pole na Plzeňsku. Z nekatolíků (v roce 1930 43-44% obyvatel) byli největší složkou občané bez vyznání,

²³³ SCHIEBL, Jaroslav. *Sčítání lidu v král. městě Plzni. Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991*. V Praze: Český statistický úřad, 1995. s. 38, 69, 95, 297. Pro údaj z roku 2011 viz online údaje českého statistického úřadu: https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/cs/index.jsf?page=vystup-objekt-vyhledavani&vyhltext=n%C3%A1bo%C5%BEens%C3%A9&bkv=bsOhYm_FvmVuc2vDqQ..&katalog=all&pvo=SLD9100PU-OK#w=

jejich zastoupení překročilo jednu čtvrtinu a blížilo se jedné třetině všech obyvatel okresu. Nezanedbatelnou roli v náboženském životě okresu hráli ovšem také Církev československá evangelická, Církev československá a samozřejmě občané izraelského vyznání.

V početnosti občanů bez vyznání se Plzeň vymykala průměrným hodnotám (i bereme-li v potaz specifickou náboženskou situaci ve větších městech), nicméně naprosto výjimečná nebyla, už sousední okres Rokycany vykazoval dokonce mírně vyšší procentuální zastoupení „bezvěrců“. Koncentrace občanů bez vyznání byla silná v okresech mezi Plzní a Prahou (Křivoklát, Rakovník, ale především Kladno), rovněž v hornických regionech severních Čech (Most, Duchcov), případně v menších okresech severovýchodních Čech (Hořice, Železný Brod).²³⁴ S jistou dávkou simplifikace se dá říci, že se v Čechách utvořily tři oblasti s vysokým podílem bezvěrců (zhruba o jedné třetině obyvatel), jejichž centry byly Plzeň, Kladno a Most, případně dělnické části Prahy. Spojoval je jejich průmyslový charakter jdoucí ruku v ruce s mohutným dělnickým hnutím, z čehož vycházela i silná pozice levicových stran, ačkoliv Kladno a Most byly známé inklinací ke KSČ, zatímco Plzeň byla vyhlášenou baštou sociální demokracie.

Na Moravě a ve Slezsku bylo zastoupení občanů bez vyznání daleko nižší, podle sčítání lidu v roce 1930 zde jen 3% obyvatel deklarovalo své bezvěrectví (v Čechách přes 10%, průměr pro české země činil 7,8%).²³⁵ Ne, že by se odtud nerekrutovali význační stoupenci bezvěreckého hnutí, např. Moravská Ostrava disponovala velmi agilními osobnostmi a spolky podporující bezvěrectví, přesto se počet obyvatel bez vyznání v Moravské Ostravě pohyboval pouze okolo 10%.²³⁶ Nepřekvapí ještě nižší údaje ze Slovenska. To podporuje tezi o otevřenějším přístupu k „bezvěrectví“ v případě obyvatel Čech, zatímco Morava, Slezsko a Slovensko byly v tomto ohledu konzervativnější.

Statistické údaje jsou samozřejmě přínosné, nemusí ale příliš vypovídat o společenské a mocenské konstelaci, respektive, početnost nějaké skupiny se nemusí rovnat její moci. Na první pohled by se totiž dalo postavení katolíků v českých zemích charakterizovat jako uspokojivé, i přes odchody z katolické církve se k této konfesi hlásilo 78% obyvatel českých zemí, katolíci si podrželi nadpoloviční většinu i ve jmenovaných centrech bezvěrectví, včetně Plzně. Přesto to nevypovídá nic o síle, přitažlivosti a autoritě katolictví. Podle statistických údajů bylo procentuálně více katolíků v českých zemích, nežli na Slovensku (78% oproti 71-72%), voličská

²³⁴ Mimo výše uvedené publikace s údaji o sčítání lidu viz mapu okresů Čech podle procentuálního zastoupení „bezvěrců“ při sčítání lidu v roce 1930: *Volná myšlenka*, XXIV., č. 6, 10. 2. 1933, s. 33.

²³⁵ *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu*, s. 66.

²³⁶ JEMELKA, Martin. *Na Šalomouně*, s. 164-169.

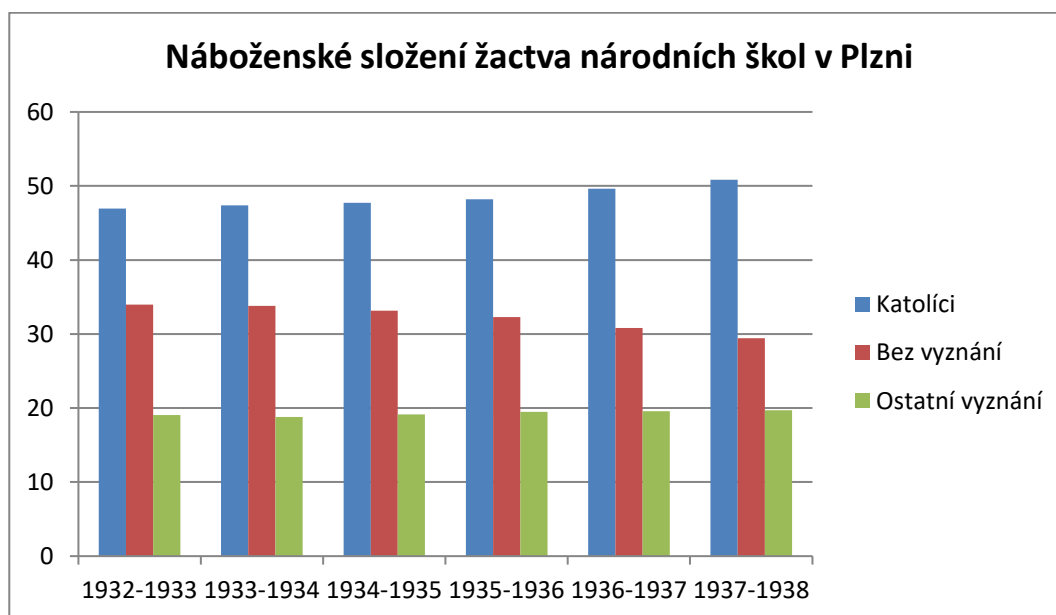
podpora ke katolictví se hlásících stran (lidovci, ľudáci), přítomnost kněží ve veřejném prostoru a mocenských funkcích či adorace katolictví v národní minulosti, to vše bylo nesrovnatelně silnější na Slovensku, než v českých zemích.²³⁷ Máme-li skutečně zkoumat společnost z hlediska jejího postavení vůči náboženství, musí dojít k analýze jejího náboženského pole, které nelze redukovat na statistické údaje.

Předtím se však znovu podívejme na graf č. 1. Po každém sčítání lidu po roce 1910 bylo procentuální zastoupení katolíků v plzeňském okrese nižší, než v tom předešlém. S jedinou důležitou výjimkou, a tou je sčítání lidu z roku 1950, kdy bylo v okrese 65% obyvatel katolického vyznání, oproti výsledku v roce 1930 se jednalo o bezmála 10% nárůst. Tento výsledek nelze vysvětlit odsunem Němců z Plzeňska (většinou byli katolíky), ani úpadkem některých jiných církví, jejich členstvo bylo víceméně stabilní, nebo dokonce oproti roku 1930 mírně vzrostlo. Jako jediné vhodné vysvětlení se nabízí (mimo likvidace židovské menšiny ve městě během druhé světové války) poměrně masivní přestup občanů bez vyznání ke katolické církvi (v menším měřítku i k dalším církvím). A skutečně, podíl bezvěrců v plzeňském okrese se dostal pod 20%, vzrůst katolíků a pokles občanů bez vyznání se tak v hrubých rysech překrývají. Tento fenomén se projevil i na celostátní úrovni, v roce 1950 se k bez vyznání v českých zemích přihlásilo 5,8% populace, o dvě procenta méně, nežli roku 1930.

Porovnání sčítání lidu z let 1930 a 1950 dokumentuje posílení katolicismu a oslabení bezvěrectví. To by vcelku dávalo smysl, po konci první republiky došlo k omezování a nakonec rušení organizací a spolků podporujících občany bez vyznání, turbulentní vývoj konce 30. a 40. let zase nejspíše přivodil zpochybnění některých konceptů a myšlenkových směrů (případně vyvolat identitární znejistění), což mohlo katolictví stavět do příznivého světla. Projevil se ale tento trend již za první republiky? Bohužel se nemůžeme odvolat na sčítání lidu z roku 1940, naštěstí se ovšem dochovaly údaje o náboženské výuce na plzeňských obecných a měšťanských školách (tzv. národního školství), které dovolují statistické zkoumání problematiky.

²³⁷ TÍŽIK, Miroslav. *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku*, s. 36-60, 410-413.

Graf č. 2: Vývoj náboženského vyznání žactva místní školní rady v Plzni.²³⁸



Srovnání školních let 1932-1933 až 1937-1938 skutečně ukazuje mírné posílení katolictví a početní oslabení žáků bez vyznání, zatímco „ostatní vyznání“ se udržovala na konstantním rozmezí 19-20%. Tento vývoj je o to zářejší, že náboženské rozložení plzeňského žactva mělo od pol. 20. let relativně stabilní podobu. Ve školním roce 1924-1925 bylo 32,6% žactva zařazeno do kolonky bez vyznání (1932-1933 34%), žáků hlásících se ke katolictví bylo ve stejném roce 51% (1932-1933 47%), přičemž mírný pokles jejich podílu je zapříčiněn Církví československou, která v oblasti institucionálně zakotvila jako poslední, a tudíž k ní Inoucí žactvo početně rostlo až v 2. pol. 20. let. Pod v grafu zavedenou kategorií „ostatní vyznání“ si musíme představit především Církev českobratrskou evangelickou (1932-1933 11,3%) a Církev československou (1932-1933 7%), v menší míře též žáky izraelského vyznání. Naprostá většina plzeňských Němců se hlásila ke katolictví (1932-1933 83% žáků).

Ze záznamů místní školní rady v Plzni jednak vidíme, že náboženská příslušnost měla i svůj generační rozměr, oproti celkové populaci totiž žactvo vykazovalo nižší procento katolíků a vyšší procento všech ostatních (bez)vyznání (zejména dalších křesťanských církví). Starší ročníky, jejichž vyznání se už nepromítlo do výkazů školní rady, tak pravděpodobně tíhly ke konzervativnímu zachování svého, alespoň formálního, katolicismu. Překvapivější je však těžko

²³⁸ Úřední list města Plzně, XIII., 1935, s. 46-47. Úřední list města Plzně, XV., 1937, s. 294. AMPL, Okresní a místní školní rada v Plzni 1865-1953, i. č. 42, sign. 13e52, Protokol o schůzi m.š.r. v Plzni za rok 1936. Neočíslováno.

vysvětlitelný růst katolictví a snížení bezvěrectví, obojí sice nebylo vůbec prudké, nicméně zde vystupuje jistý trend.

Shromážděné statistické údaje nám radí, abychom při následujícím popisu náboženského vývoje Plzně v meziválečné době brali v potaz a zároveň se pokoušeli ověřit tři jevy: masové vystupování z katolické církve na začátku 20. let, následnou stabilizaci náboženského pole a posilování katolicismu ve 30. letech.

První světová válka – její dozvuky a vznik Církve československé

První světová válka je všeobecně považována za akcelerační spouštěč společenských změn, urychlující jak požadavky a cíle národních či sociálních hnutí, dezintegraci starých monarchií, emancipaci žen, tak například zavádění některých technických vymožeností. Pokud tento válečný konflikt tak hluboce zasáhl společnosti, jež se do něho zapojily, muselo tím dojít i k dynamickému vývoji v přístupu k náboženství, ať již u katolických a evangelických kněží, nebo u formálních věřících, jejichž ztotožnění se s jakýmkoliv (bez)vyznáním mohlo být vystaveno zatěžkávací zkoušce. Tato kapitola proto nemá být komplexním popisem průběhu a důsledků první světové války na Plzeňsku.²³⁹ Jejím účelem je zejména poukázat na tlaky, které konflikt vyvolával, a jak na ně reagovali hlavní představitelé náboženského života a obyvatelstvo města.

1.5 Světová válka

Na sklonku července 1914 vyhlásilo Rakousko-Uhersko válku Srbsku, ostatní velmoci se do válečného konfliktu, který záhy přerostl v konflikt světový, rychle přidaly. Odpor, který byl válce kladen ze strany II. internacionály či katolické církve byl takřka jen verbální, nic a nikdo vážně neohrozilo mobilizaci a pochod na bojiště. V tisku ovšem proběhl krátký koloběh vzájemného obviňování a svalování viny za počátek války. Pranýřovány byly jednotlivé národy, kapitalismus, militarismus, církve, případně bylo za viníka označeno nějaké spiknutí. Právě teorie spiknutí, které byly silně navázány na antisemitismus, měly v katolickém prostředí (ovšem ne jenom v něm) silný ohlas, plzeňští duchovní v srpnu 1914 psali: „*A jak se ukazuje, jednalo se světovému komplotu židovské-zednářskému, aby bylo Rakousko úplně zničeno.*“²⁴⁰

Počátek války tedy ve vnitrozemí nevyvolal závažnější spory. Jednotlivé strany, od sociální demokracie po konzervativní katolíky, zachovaly loajalistické stanovisko vůči monarchii.

²³⁹ Pro obecné informace viz příspěvek Karla Řeháčka: WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 251-275. Dílčí informace o Plzeňsku za války (z oblasti práce, genderu a protestů) podává rovněž kniha Rudolfa Kučery, KUČERA, Rudolf. *Život na příděl: válečná každodennost a politiky dělnické třídy v českých zemích 1914-1918*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2013. Pro dokumenty pramenné povahy (psané z pozic sociální demokracie) viz: HABRMAN, Gustav. *Mé vzpomínky z války*, NEDVĚD, Antonín. *Jak to bylo 1914-1918 v Plzni a na českém západě: záznamy a dokumenty*. V Plzni: Grafika, 1939, [spr. 1938].

²⁴⁰ *Český západ*, VII., č. 28, 27. 8. 1914, s. 1.

V rámci této politiky byla zastavena veřejná politická činnost, v červenci 1914 byla rozpuštěna Říšská rada, místní stranické organizace přestaly fungovat a zachováány byly zpravidla pouze vrcholné reprezentace. Důsledkem byla pasivita a propagování statusu quo, sociální demokraté tak odhodlávali maximálně k mírným intervencím ve prospěch dělnictva, mladočeši na plzeňské radnici apelovali na solidaritu obyvatelstva, katoličtí duchovní organizovali bohoslužby za mír a ve svých kázáních se dovolávali boží prozřetelnosti: „*I v takových těžkých situacích a temných chvílích života nezapomeňte nikdy, že Bůh řídí vaše osudy, že prozřetelnost jeho se vztahuje, jak pravil Kristus Pán, i na vlas na hlavě vaší, a že se stane pouze to, co Bůh vševidoucí o vás ustanovil.*“²⁴¹

Tento postoj se však ukázal jako neudržitelný. Problémovým se ukázal pozitivní vztah k Rakousku-Uhersku, který by nebyl derivátem pouhého ekonomického či jiného kalkulu. Mezi jedny z podpěrných sloupů mocnářství se řadily sociální demokracie a katolická církev (mimo jiné si proto vysloužily označení jako austromarxismu a austrokatolicismus). Již před válkou ovšem tyto koncepty utřily několik ran. Rakouská sociální demokracie (tzv. malá internacionála) se pozvolna rozpadala do jednotlivých národních sekcí, přední teoretik austromarxismu Otto Bauer (1881-1938) dokonce v roce 1913 zvažoval opuštění prorakouských pozic za velkoněmecký program.²⁴² I český katolický modernismus volal po větším přitakání národnímu hnutí, což se nemůže ztotožnit s odmítnutím rakouské monarchie, minimálně to ale problematizovalo vztah ke státu, respektive, lze mluvit o pozměněné hierarchii hodnot, kdy zvláště u mladšího duchovenstva nebylo dobro dynastie na tak vysoké příčce, jako tomu bylo u jejich starších kolegů. Sociální demokracie a katolická církev v Rakousku stále zastávaly aktivně prorakouské postoje (ostatně, jako většina politických stran a organizací v monarchii), rozpad dřívějších konceptů, akcelerovaný světovou válkou, společně s absencí všeobecně přijímané alternativy a snad i snahou zbavit se cejchu národních vyděděnců (platicí pro socialisty i katolíky) ale nakonec vedly k podpoře vzniku nových „národních“ států a tím rozpadu Rakouska-Uherska.

Velký vliv na změnu postojů ke státu způsoboval i tlak zbytku společnosti, zvláště jejich nižších vrstev. V monarchii došlo v průběhu války k drastickému snížení životní úrovně,

²⁴¹ STAŠEK, Bohumil. *Prozřetelnost Boží a válka: Cyklus promluv o důležitých náboženských otázkách naší doby, které konal v chrámu Páně sv. Bartoloměje v Plzni Bohumil Stašek*. Plzeň: nákl. katol. spolků, [1915]. s. 13.

²⁴² MOMMSEN, Hans. *Sociální demokracie střední Evropy v konfliktu mezi internacionalismem a příslušností k národu*. In: KOŘALKA, Jiří, ed. a MOMMSEN, Hans, ed. *Němci, Češi, Slováci: souběžné a rozdílné tendence jejich společenského vývoje: 1815-1918*. 1. vyd. Praha: Federální ministerstvo zahraničních věcí, 1992. s. 159.

přídělový systém nedokázal zajistit sociální smír a ke konci války se zhroutil. Politická práva byla v podstatě suspendována, eskalace protestních stávek a hladových demonstrací v posledních dvou letech války si vyžádala řadu obětí.²⁴³ Válečné hospodářství rovněž znamenalo omezení autonomie pracovníků a absenci solidnější právní ochrany, to bylo zvláště pravdivé pro militarizované podniky, plzeňská Škodovka se jím stala již 5. září 1914.²⁴⁴ Kvůli důležitosti Škodovky byly do města delegovány zástupy dělníků různých národností (Němci, Poláci, Maďaři, Chorvaté, Slovinci), na konci války jich v tomto podniku pracovalo na 30 tisíc. Vše zde zmíněné, v kombinaci s některými dalšími náhlými neštěstími (25. května 1917 vybuchla munička na Bolevci) a zahraničními vlivy v podobě revoluce v Rusko a činnosti zahraničního odboje, vedlo k sociální a národnostní radikalitě, nacházející své vyjádření ve spojení národní a sociální revoluce (jedno bude znamenat druhé). Pokud nechtěly elity figurující v plzeňském (potažmo národním) politickém a kulturním životě ztratit vliv, a tím i legitimitu, musely na tyto nálady ve společnosti adekvátně reagovat.

Za ukázkový případ se obecně považuje jednání plzeňských sociálních demokratů. Ti v prvních letech války dodržovali stranickou linii v podobě prorakouského postoje, již od roku 1916 se ale v jejich ústředním periodiku *Nová doba* objevují polemické články. Nečekané aktivizace plzeňského (tehdy mnohonárodnostního) dělnictva vedla sociální demokracii od začátku roku 1917 k obnově místních organizací a nutnému zpochybňování dosavadní politiky stranického vedení (dělníci Škodových závodů se v květnu 1917 jako jedni z prvních vyslovili pro zřízení samostatného československého státu).²⁴⁵ Nelze ani opomenout styky plzeňských zahraničních demokratů s masarykovskou zahraniční akcí, propagující vznik nového státu.²⁴⁶ Zkráceně řečeno, v československé sociální demokracii se utvořila tzv. plzeňská opozice (Habrman, Pik, Remeš), které se podařilo získat ve straně další příznivce, což předznamenalo v září 1917 provedený vnitrostranický převrat, v němž sociální demokracie odmítla prorakouský aktivismus.²⁴⁷ Následovala tak příkladu většiny české politické reprezentace, která se k těmto krokům rozhodla v červenci 1917. Zavládlo přesvědčení, že o

²⁴³ K nepokojům, stávkám, protestům a jejich charakteru za světové války viz, HEUMOST, Peter. *"Dejte nám brambory, nebo bude revoluce."* *Hladové nepokoje, stávky a masové protesty v českých zemích v období 1914-1918.* In: MOMMSEN, Hans, ed. et al. *První světová válka a vztahy mezi Čechy, Slováky a Němci.* 1. vyd. Brno: Matice moravská, 2000. s. 207-232.

²⁴⁴ JANÁČEK, František aj. *Největší zbrojovka monarchie,* s. 379.

²⁴⁵ HEUMOST, Peter. *"Dejte nám brambory, nebo bude revoluce,"* s. 225.

²⁴⁶ ŠLEHOFER, Lukáš. *Gustav Habrman,* s. 108-109.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 114-116.

osudu Rakouska-Uherska a jejích národů se rozhodne až na mírové konferenci, myšlenka reformy státu nalézala stále méně příznivců.

Důležitou výjimku však tvořil politický katolicismus. Ten se svých prorakouských stanovisek zřekl až v září 1918, takřka na poslední chvíli.²⁴⁸ V nově utvořené republice bylo toto počínání připisované proklamované „nenárodnosti“ katolíků, stereotyp byl posílen. Ne, že by politický katolicismus neměl dobré důvody k odmítání vzniku ČSR, námitky ohledně Němců v českých zemích a Maďarů na Slovensku se nedaly jednoduše smést ze stolu. Přesto české katolické elity (církvní i politické) projevily až přílišnou myšlenkovou setrvačnost, která jim zabraňovala v zaujetí nových postojů. Příčinou byl nepochybně vliv starších a v církvní hierarchii vyšších duchovních (byť existovaly výjimky), jejichž autoritativní přístup umenšoval protestní hlasy. Bohumil Stašek tuto organizační nedemokratičnost později kritizoval těmito slovy: „*Nechť nikdy vlivní jednotlivci strany neprovozují politiku na vlastní pěst, zejména ne v záležitostech tak důležitých, jakou jest poměr strany ku vůli národa, ale nechť si vždy vyžádají ku svým názorům souhlas stoupenců, jenž stane se jim v politických zápasech mocnou oporou i vnitřní silou a útěchou.*“²⁴⁹ Nicméně jak bylo řečeno, protestní hlasy existovaly, a silné byly opět v Plzni.

První válečná léta přijímalo plzeňské duchovenstvo společně s laickými členy křesťansko-sociální strany bez viditelných známek odporu. Jednou z mála důležitých událostí byl odchod agilního Bohumila Staška na jaře 1915 do Prahy, kde se stává vikaristou Vyšehradské kapituly a brzy předním křesťanským sociálem v zemi.²⁵⁰ Jeho odchod nepochybně znamenal oslabení politického katolicismu i pozice duchovenstva na Plzeňsku. Již na konci roku 1914 se ovšem stává na II. c. k. české reálce v Plzni katechetou (a posléze profesorem náboženství) stejně agilní Karel Farský (1880-1927), který se rychle zapojuje do místního společenského života.²⁵¹ Společně s Antonínem Havelkou tvořili přední dvojici plzeňských duchovních, kteří se pokoušeli do běhu událostí aktivně zasahovat a nebáli se podstoupit jistá rizika.

To se projevilo během dalších válečných let. Stejně jako plzeňští sociální demokraté, i plzeňští katolíci stojící za *Českým západem* počali koncem roku 1916 zveřejňovat kritické články

²⁴⁸ FIALA, Petr et al. *Český politický katolicismus 1848-2005*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 141.

²⁴⁹ *Mír*, I., č. 39, 10. 10. 1918, s. 2.

²⁵⁰ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové*, s. 287.

²⁵¹ ŠEBESTOVÁ, Jana. *Kněz Karel Farský a vznik a Církev československé* [online]. Rigorózní práce obhájena na KTF UK, 2006. s. 21-35.

vůči monarchii a jejímu stavu. V únoru 1917 bylo zmíněné periodikum dokonce zakázáno, jednalo se o jediné noviny spojené s politickým katolicismem, jejichž vydávání bylo kvůli „neodpovídajícímu patriotickému duchu“ za války zastaveno.²⁵² Po půlroční odmlce vyšlo 10. srpna 1917 nové číslo *Českého západu*, v němž Antonín Havelka jménem západočeského duchovenstva a zorganizovaných plzeňských katolíků vyjádřil souhlas se sloučením „všech větví československého národa v demokratický český stát.“²⁵³ Prorakouský aktivismus byl tedy opuštěn a plzeňští reprezentanti politického katolicismu se k němu již nevrátili, k nemalé nevoli pražského ústředí. Není překvapivé, že mezi plzeňským *Českým západem* a pražským *Mírem* proběhla v roce 1918 řada polemik. Vzhledem k tomu, že *Mír*, zosobněný postavou Františka Kordače (1852-1934), vystupoval vůči plzeňským duchovním z pozice autority (politické, církevní i věkové/generační), musel *Český západ* v řadě svých článků odpovídat na kritiku a ukázat, proč lidé kolem něj odmítají přijmout názory svých nadřízených.

Argumenty, jež plzeňští užívali k ozřejmění a obraně svých postojů, lze rozdělit do tří navzájem propojených kategorií: národ, sociální otázka, církev a katolictví. Nejsilněji rezonovalo téma národa, plzeňští duchovní a katoličtí laikové již nepovažovali Rakousko za vhodný stát pro český národ, v jejich očích bylo nutno učinit radikální krok a postavit se za vytvoření Československa. Časté bylo odvolávání se na postupy katolické hierarchie ve Francii, Belgii nebo u Chorvatů a Slovinců, kde se duchovenstvo rázně postavilo na stranu tamních nacionalistů. Konzervativním přístupem se údajně nedalo již ničeho dosáhnout: „*Proto pryč se slabošským konservatismem! Hnutí katolické, chce-li v národě českém získati půdy, musí jíti v otázkách celonárodních s ostatními stranami společně a věrně.*“²⁵⁴ Lze lehce vyčíst, že v případě těchto argumentů byl patrný strach z ostrakizace z národního kolektivu, čemuž mělo čelit energické přitakání vzniku nového státu.

Sociální problematika byla též artikulována, avšak nebyly popsány žádné návrhy, které měly vést k napravení sociální nerovnosti. V tomto směru se ukazuje, že na rozdíl od sociálních demokratů se lidovci nemohli pochlubit propracovaným sociálním plánem, zahrnující státní i komunální politiku. Sociální tematika byla v argumentaci plzeňských užívána hlavně při tepání přílišné, ostentativně předváděné zámožnosti církve, vedoucí k odcizování nižších sociálních

²⁵² MOTYČKA, Jaroslav. *Římští klerikálové za světové války a po válce: dokumenty a fakta*. V Praze: Volná myšlenka československá, 1923. s. 166. FABIAN, František. *Bibliografie časopisů Západočeského kraje*. 1. vyd. Plzeň: Krajské nakladatelství, 1961. s. 29.

²⁵³ *Český západ*, X., č. 6, 10. 8. 1917, s. 1.

²⁵⁴ *Český západ*, XI., č. 3, 18. 1. 1918, s. 2.

vrstev. Výjimkou nebylo ani projektování sociální nerovnost v církvi ve známé dichotomii mezi chudým kaplanem a bohatým biskupem, čímž se znovu otevírala bolavá otázka majetkové (re)distribuce uvnitř církve a jejího demokratického deficitu.²⁵⁵

Národ a nevyhovující sociální realitu spojovaly články zaobírající se postavením církve a katolického učení. Z článků mnohých katolických duchovních ke konci světové války je patrná obava z nových pořádků, jež hrozily ztrátou vlivu a moci církve. Stávalo se zřejmým, že postavení církve prostě už neodpovídá její skutečné autoritě (a oblíbenosti) v české společnosti. Jediné, co zabraňovalo úpadku katolicismu, byl konzervativní rakouský přístup, který se ale chýlil ke konci. *Český západ* na tyto úvahy odpovídal otázkami po příčinách slabosti církve v českých zemích. A odpověď byla vcelku jednoduchá, na vině je spojení trůnu a oltáře neboli silná etatizace církve. Napojení na monarchii sice katolické církvi poskytovalo výhody, avšak za cenu nesvobody a neschopnosti vyvíjet se podle potřeb doby, z čehož vyplývala i ona selhání v otázkách národnostních a sociálních: „Avšak katolická církev bude v budoucím státu českém znamenati pouze tolik, co si zaslouží, jaké postavení dovede si vybojovati. Zde snad jest příčina malomyslnosti, vidí-li mnozí, jaká zaujatost proti církvi v některých vrstvách se jeví. Jest to naše vlastní vina, totiž těch, kteří již dávno v minulosti měli starati se o rozvoj náboženské-církevního života, a nečinila tak. (...) Dějiny katolické církve v Čechách vydají kněžské generaci na rozhraní dvou století velmi smutné vysvědčení. Církev byla přímo zotročena a ještě více dávala se zotročiti. Za vlídný úsměv mlčelo se k mnohým nepřístojnostem (...).²⁵⁶ Toto myšlenkové schéma bylo po konci války převzato lidovci pod vedením Jana Šrámka, snažící se tak čelit v katolických kruzích přítomnému defétismu.²⁵⁷ Nová republika byla představována jako místo, kde sice katolictví nemá na růžích ustláno, ovšem může se zde rozvíjet svobodně, bez poručnickování státu.

Plzeňští křesťanští sociálové odmítali z hlediska národního, sociálního a dokonce církevního lojalistické postoje k monarchii. Proč tak ale činili zrovna oni? Předně se nedá vyloučit vliv Antonína Havelka a Karla Farského, oba byli osobnostmi s neortodoxními názory a postoji, což ve svých činech po konci války jen potvrdili. Nejvyšší církevní autorita v Plzni, arciděkan Jan Černý (1860-1918), jejich činnost takřka neomezoval, ať již z jakéhokoliv důvodu. Ostatně tomu zabraňovala arciděkanova dlouhodobá churavost, vedoucí v červnu 1918 k jeho

²⁵⁵ *Český západ*, X., č. 22, 30. 11. 1917, s. 1-2. *Český západ*, XI., č. 7, 15. 2. 1918, s. 3-4.

²⁵⁶ *Český západ*, XI., č. 7, 15. 2. 1918, s. 3.

²⁵⁷ TRAPL, Miloš. *Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“)*, s. 25.

úmrtí. Povinnost spravovat arciděkanství do volby nového arciděkana připadla nejstaršímu plzeňskému kaplanovi – Antonínu Havelkovi.²⁵⁸ Postoje vikáře Václava Čubra nejsou známy, byť některé zdroje nasvědčují, že ke krokům svých mladých kolegů choval mírné sympatie.²⁵⁹ Církevní vedení města (nepočítaje dominikánskou farnost) a jeho katolických spolků a periodik tak bylo v rukách relativně mladých duchovních. Jejich nejstarším představitelům, Farskému a Havelkovi, nebylo ani čtyřicet let. Tyto kněží dospívali a vzdělávali se na přelomu století (či ještě později), v době, kdy nacionalismus úspěšně pronikl i mezi nižší sociální vrstvy, kdy sílil antiklerikalismus a myšlenky na demokratizaci a sociální reformu společnosti. I kněz byl bez ohledu na své specifické povolání dítětem své doby, u mladší generace, nebo lépe řečeno, její části, smíme usuzovat na výše zmíněnou proměnu v hierarchii hodnot.

Projevem této změny byly i na první pohled zmatené výměny názorů mezi pražským katolickým ústředím a Plzní, obě strany se vlastně označovaly za pravověrné a tu druhou obviňovaly ze zrádovství (církve, národa, státu). Nepřekvapí, že i samotní aktéři tento generační střet reflektovali.²⁶⁰ Posunutí hodnot můžeme ilustrovat na příkladu panovnického rodu a císaře. V katolickém milieu byl symbol trůn a otcovské autority císaře neobyčejně silný, dokázal tlumit i místy probleskující antimilitarismus.²⁶¹ Katolický důraz na konzervativní loajálnost se manifestoval právě v příchylnosti k habsburskému rodu, v periodiku *Mír* se proto ještě v srpnu 1918 dočteme: „*Katolická strana je dynastickou. To si musí každý stoupenec jasně uvědomiti, komu je to nepohodlné, může si voliti jinou stranu, ale k vůli osobním názorům jednotlivců nemohou se měniti základy tradiční politiky katolické.*“²⁶²

V Plzni byla tato slova interpretována jako kritika postojů místních duchovních, proto na ně také Antonín Havelka odpověděl. Rakousko se dle plzeňského kaplana zpronevěřilo své dějinné úloze, malým slovanským národům přestává poskytovat útočiště a propůjčuje se velkoněmeckému programu. Především však bylo konstatováno, že věrnost českého katolického kněze náleží českým zemím a „českému lidu“, ne Rakousku nebo dynastii: „*Právě v dobách zlých jest přední povinností katolického kněze, aby hájil práva svého lidu, z jehož lůna vyšel. A tyto povinnosti – dle IV. přikázání Desatera – jsou k české vlasti o mnoho starší, než k Rakousku. (...) Proto prohlašujeme znovu – i za cenu svého vyloučení ze strany: Práva a*

²⁵⁸ ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*, s. 141.

²⁵⁹ FARSKÝ, Karel. *Přelom: Příspěvek k dějinám vzniku církve československé z roku 1918*. Praha: nákl. vl., 1921. s. 26, 41.

²⁶⁰ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 120-121.

²⁶¹ FASORA, Lukáš. *Stáří k poradě, mládí k boji*, s. 144.

²⁶² *Mír*, I., č. 32, 22. 8. 1918, s. 2.

*samostatnost našeho československého lidu jsou nám tak svatá, jako práva a svoboda katolické církve. S ostatním lidem československým půjdeme buď k lepší budoucnosti a svobodě, anebo ke společnému zániku, je-li souzeno jinak v knihách osudu.*²⁶³

Po zveřejnění tohoto článku byl *Český západ* na začátku září opět zakázán a jeho autorovi hrozilo soudní řízení.²⁶⁴ Naštěstí pro plzeňské duchovní, válka se společně s katolickým prorakouským aktivismem chýlila ke konci. Oslavy sv. Václava se v podstatě staly národní manifestací, ve stejnou dobu probíhal též sjezd křesťansko sociální strany v Praze, kde byla 29. září přijata vize samostatného Československa. Není náhodné, že hned 3. října byl v *Míru* zveřejněn nacionálně zabarvený článek Antonína Havelky.²⁶⁵

V Plzni měl vznik ČSR jednu zvláštnost. To, že se 28. října poměrně záhy pokryla budova arciděkanství národními barvami, není překvapivé. 20. října ovšem proběhla pobožnost u plzeňského mariánského (morového) sloupu, jejímž účelem bylo zmírnit probíhající nákazu španělské chřipky.²⁶⁶ Další byla naplánována na 3. listopadu, v reakci na vznik Československa byl ale účel a průběh pobožnosti změněn. Stala se prakticky manifestací plzeňských katolíků, kteří se v několikatisícovém davu sešli na plzeňském hlavním náměstí. Došlo k slavnostním proslovům, a za zpěvu národní hymny a nábožných písní byla přísahána věrnost republice, která byla jménem shromážděných katolíků a plzeňského duchovenstva předána Národnímu výboru na plzeňské radnici.²⁶⁷ To vše se dělo před plzeňským mariánským sloupem, zatímco ve stejnou dobu byl ten na Staroměstském náměstí v Praze stržen rozlíceným davem.

Chování plzeňských kněží ukazuje, že duchovenstvo (případně k politickému katolicismu se hlásící laici) nebylo pouhým pasivním příjemcem událostí, ale dokázalo je samo interpretovat a vytvářet alternativní strategie, mající mobilizační potenciál. Přísaha plzeňských katolíků 3. listopadu to potvrzuje. Nabízí se ale otázka: o jak velkou část populace šlo? Nejde ani tak o exaktní počet, spíše je třeba zjistit, zda dokázala katolická církev a politický katolicismus v Plzni oslovit větší část populace, nebo na obé slyšeli jen jejich příznivci, tudíž relativně malý segment města. Již před první světovou válkou bylo konstatováno zúžení akčního rádiu katolické církve, mnohé události během let 1914-1918 dosvědčují, že i přes

²⁶³ *Český západ*, XI., č. 36, 6. 9. 1918, s. 2.

²⁶⁴ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 120-121.

²⁶⁵ *Mír*, I., č. 38, 3. 10. 1918, s. 3.

²⁶⁶ NA, Archiv pražského arcibiskupství III. (APA III.), i. č. 43, kart. 1293, č. j. 14559. Žádost Antonína Havelky adresována arcibiskupské konzistoři z 12. 10. 1918.

²⁶⁷ *Český západ*, XII., č. 2, 8. 11. 1918, s. 1-2. MARTINOVSKÝ, Ivan a kol. *Dějiny Plzně v datech*, s. 206.

snahu plzeňských duchovních nebyl tento trend výrazně změněn. Následující příklady nemohou popřít svůj epizodický charakter, přesto o mnohém vypovídají.

Předně je nutno říci, že pokud někdo dokázal zorganizovat a koordinovat mnohonárodnostní dělnickou populaci na Plzeňsku, tak to byli sociální demokraté, ne křesťanští sociálové. Katolická církev v Plzni sice pořádala např. bohoslužby pro polské dělníky, nemůžeme však mluvit vztahu, díky němuž by se církev mohla legitimizovat. Sociální demokraté zaručovali křehkou rovnováhu mezi požadavky rozjitřeného dělnictva a touhou vyšších sociálních vrstev po klidu (a tím ochraně majetku). To společně s přístupem na národní stanoviska dávalo straně velkou moc, ač se udržení této rovnováhy ukazovalo jako nesmírně těžké, což názorně ukázala poválečná krize a vznik KSČ. Vztáhnuto na Plzeň, sociální demokraté byli nejsilnějším a nejvíce akceptovaným politickým uskupením ve městě. O tom, nakolik se tato skutečnost obrátila proti církvi, to ovšem nevyovídá nic.

Jednou z tváří válečných demonstrací bylo vandalství a ničení majetku. Za války proběhlo na Plzeňsku k řadě vandalských útoků na církevní památky, stavby či symboly, např. v březnu 1918 byla zdemolována kaplička v Doudlevcích.²⁶⁸ Takové činy nesmí být přeceněny, frustrované a sociálně zbídačené obyvatelstvo si svůj vztek vylévalo i na dalších objektech a představitelích veřejného života, 13. srpna 1917 byla davem vytlučena okna v bytu purkmistra Václava Petáka.²⁶⁹ Rozdíl byl však v tom, že výstřelky vůči katolické církve měly dlouhodobější charakter, konec války je neukončil, naopak, první poválečné měsíce se v Čechách nesly v obrazoboreckém duchu. I intenzita takových činů je až překvapující. To znázorňují již zmíněné hladové bouře ze 13. srpna 1917. Jeden z protestujících davů se ocitl v blízkosti dominikánského kostela a kláštera na Petrohradě, výsledkem byl útok na tyto budovy. Dav vytloukl okna, pokoušel se vylomit dveře do kostela, a někteří přelézali zeď do klášterní zahrady. Rychlý příchod vojska zabránil dalším excesům, ale na plzeňské dominikány tato zkušenost mocně zapůsobila.²⁷⁰

Mimo ukázky absence jakékoliv úcty vůči církevním budovám dosvědčuje útok na dominikány i jiné věci. Při rozhánění davu před kostelem Panny Marie Růžencové nešťastnou náhodou zemřela mladá dívka (střelba do vzduchu vedla i do okolo stojících domů).²⁷¹ Velmi rychle se roznesla fáma, že za střelbou stáli právě dominikáni. Ač to můžeme považovat za

²⁶⁸ *Český západ*, XI., č. 11, 15. 3. 1918, s. 4.

²⁶⁹ MARTINOVSKÝ, Ivan a kol. *Dějiny Plzně v datech*, s. 186.

²⁷⁰ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 78-79.

²⁷¹ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 267.

lacinou pomluvu, měla reálný efekt, dominikáni si ihned všimli ochladnutí vztahů mezi nimi a okolím: „Lidé, kteří dosti rádi chodili k nám do kostela, najednou se odcizili, vyhýbali se, pak-li s námi museli jednat byli plaší, nedůvěřiví.“²⁷² Síla protikatolické atmosféry byla též posilována množícími se insultacemi, speciálně v Plzni si kněží museli zvyknout, že je jim nadáváno do vrahů. Nebylo to nikterak neobvyklé, duchovní byli zvláště v pozdějších letech války i v okolí Plzně vysmíváni a uráženi jakožto pochlebníci státu, služebníci války a neužiteční lidé, jejichž modlitby a bohoslužby nikomu nepomohou.²⁷³ Autorita kněze, klesající v městském a průmyslovém prostředí již před rokem 1914, jen těžko odolávala válkou vyvolaným tlakům. Stejně tak se projevila neschopnost katolíků v prosazení své „verze příběhu“ do veřejného prostoru.

Další složitou situaci pro plzeňské katolíky připravil pražský arcibiskup Pavel Huyn (v úřadu 1916-1919). Jeho plánovaná generální vizitace na červen 1918 vyvolávala obavy, Plzeň byla v těchto měsících mimořádně výbušným městem, a připočteme-li k tomu arcibiskupovu nechvalnou pověst, nedala se vyloučit možnost konfliktu. I proto většina plzeňských kněží arcibiskupa od cesty do Plzně odrazovala, leč marně, 10. června 1918 byl český primas ve městě slavnostně uvítán.²⁷⁴ První třenice začaly vcelku nevině, při biřmování v kostele sv. Bartoloměje se část přítomných žáků začala z nespecifikovaných důvodů nahlas smát.²⁷⁵ Pavla Huyna se to ale dotklo, a vzhledem k tomu, že oni provinilci byli žáky Karla Farského, došlo mezi těmito muži k hádce. Záhy si Farský a Huyn vypěstovali silnou osobní antipatii, mající pravděpodobně svůj základ i v jejich odlišných názorech na roli církve a osud Rakouska. Sám arcibiskup údajně označil Farského a Havelku za modernisty.²⁷⁶

Jsme opět svědky střetů mezi duchovenstvem, ovšem o okolní společnosti nám to říká jen málo. K tomu poslouží jeden z dalších protestů a jeho následky. 21. června 1918 se na Koterovské ulici shromáždil dav mladistvých, kteří se snažili získat potraviny z přítomných nákladních aut. Přivolaný pěší pluk vypjatou situaci nezvládl, jeho velitel nařídil střelbu, stojící život šesti lidí, pět z nich byly děti ve věku 10-14 let.²⁷⁷ Reakce na tragédii vypovídá o hodnotách společnosti a autoritě, jíž se jednotlivé společenské subjekty těší. Při výbuchu

²⁷² Tamtéž, s. 79.

²⁷³ VEDRAL, Patrik. *Veřejný život ve Vejprnicích za první republiky*, s. 105-106.

²⁷⁴ FARSKÝ, Karel. *Přelom*, s. 4. *Český západ*, XI., č. 24, 14. 6. 1918, s. 3.

²⁷⁵ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 104-105.

²⁷⁶ FARSKÝ, Karel. *Přelom*, s. 25-26.

²⁷⁷ DOUŠA, Jaroslav. *Střelba do dětí v Plzni roku 1918: nepotrestaný zločin*. In: KOŘÍNKOVÁ, Lucie, ed., PETRBOK, Václav, ed. a RANDÁK, Jan, ed. *Zločin a trest v české kultuře 19. století: sborník příspěvků z 30. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň 25.-27. února 2010*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2011. s. 89.

bolevecké muničky v květnu 1917 se církev podílela na následné pietě, k uctění obětí byla dokonce vybudována kaple sv. Vojtěcha. Střelba na Koterovské ulici ale takový efekt neměla. Ještě 21. června došlo k pohřbu některých zemřelých, kněží byli při této události přítomni, ovšem zaregistrovali nechuť okolí, jeden z otců obětí dokonce prohlásil, že pohřeb byl hezký, jenom „*ten knězour neměl jíti před rakví.*“²⁷⁸ V neděli 23. června proběhl slavnostní pohřeb zbylých zastřelených, který se proměnil v jednu z největších demonstrací za sociální a národní práva ve válečné Plzni. Katoličtí kněží při této události tentokrát zcela chyběli, okolnosti sice nejsou úplně jasné, ale za jejich absenci nejspíše stálo odmítnutí ze strany rodičů.²⁷⁹ Místo kněze mluvili nad otevřenými hroby „*jménem dělnické a socialistické Plzně*“ sociální demokraté, slibující, že „*památka smrti těchto mladých životů bude nesmrtelnou nejen pro generaci tuto, ale všechny příští.*“²⁸⁰

Tyto události jen dokazovaly to, co bylo mnohým dlouho zřejmé, katolická církev a její reprezentanti ve městě pozbyli svoji vůdčí autoritu, a i přes některé odvážné pokusy se nedařilo překonat prohlubující se propast mezi církví a většinovou populací. Po konci války zavládl vcelku očekávaný protirakouský a protikatolický étos. Není účelem této práce zkoumat, nakolik byl tento fenomén „autentický“, nebo nakolik byl „objektivně“ podložen. Důležité je, že byl funkční, naplňoval ve veřejném prostoru přitažlivé a symbolicky silné představy, čemuž odpovídá i podpora, jaké se těšil od celé řady významných osobností, institucí a politických stran. Katolické církvi zbylo jen málo opor, i proto pro ni byla první léta mladé republiky opravdu krušná. Vzpomínané stržení mariánského sloupu na Staroměstském náměstí bylo katolíky interpretováno jako počátek kulturního boje, jenž v jejich řadách zachoval nemálo hořkosti vůči československému státu.²⁸¹

²⁷⁸ *Český západ*, XI., č. 26, 28. 6. 1918, s. 4.

²⁷⁹ Existují dvě verze příběhu. Jednu z nich zastával Karel Farský a posléze přešla i do textů a knih spjatých s Církví československou. Podle této verze nechtěla katolická církev na pohřbu participovat, jelikož zastřelení byli považováni za „protistátní rebelanty“ – pochopitelně negativní úlohu v tomto příběhu hraje arcibiskup Huyn. Druhou verzi zosobňovalo zbylé plzeňské duchovenstvo, které se bránilo právě tím, že rodiče si výslovně nepřáli účast katolického kněze (viz: DOUŠA, Jaroslav. *Střelba do dětí v Plzni roku 1918*, s. 91-92). Ač nemohu přesně určit, jaká verze je pravdivá, více se přikláním k verzi plzeňských duchovních, a to nejen proto, že se vlastně ihned objevila v tisku (*Český západ*, XI., č. 26, 28. 6. 1918, s. 4.), ale i kvůli jisté nelogičnosti Farského tvrzení. Kdyby se kněží skutečně nesměli účastnit pohřbu, proč tak činili v pátek 21. června? Nemluvě o provedení pobožností za zemřelé děti v plzeňských kostelích. Tato zmatenost celého případu však znovu ukazuje na slabost katolického milieu v prosazení svých názorů mimo církevní „ghetto“.

²⁸⁰ *Nová doba*, XXIV., č. 147, 24. 6. 1918, s. 2.

²⁸¹ PUTNA, Martin C. a BEDŘICH, Martin, ed. *Česká katolická literatura v kontextech: 1918-1945*. Vyd. 1. Praha: Torst, 2010. s. 172-175

Nezapomínejme však, že katolická církev nebyla v Plzni církví jedinou, i obě protestantské církve prožily za války důležité momenty, a to jak ve městě, tak v celých českých zemích. Již před vypuknutím světové války se v protestantských kruzích hodně debatovalo o možnosti sloučení českých luteránů a helvétů, v Plzni církve prováděly některé úkony společně, např. péči o své souvěrce v nemocnicích.²⁸² Přesto dala hlavní impuls k sjednocování až válka. Na lokální i národní úrovni spolu protestanté oslavili 500 let o upálení Mistra Jana Husa v červenci 1915. Přelomový byl sněm obou církví z května 1917 v Praze, z něhož vzešla rezoluce, hlásající záměr vytvořit národní evangelickou církev, která by navazovala na českou reformaci. Při těchto hovorech byli přítomni i oba plzeňští vikáři, Karel Machotka (1881-1954) za církev augsburskou a Ebenezer Otter (1891-1980) za církev reformovanou. Machotka i Otter sjednocovací plány vítali, už v červnu 1917 byl v Plzni utvořen pracovní komitét, jehož účelem byla kooperace a sblížení obou sborů.²⁸³

Nicméně stále existovala jistá nevráživost, věci se daly skutečně do pohybu až ke konci války. Plzeňští protestanté si byli vědomi, že v brzké době dojde k překotným změnám, během nichž budou mít luteráni i kalvinisté více šancí oslovit obyvatelstvo ve sjednocené národní církvi. Karel Machotka k tomu dodával: „*Už 27. září činím si poznámku do kalendáře: Připraviti rychle náboženskou revoluci! (...) Jak vše ostatní bylo malicherné proti velikosti okamžiku a zcela jedinečné příležitosti zvrátit rázem, co historie nespravedlivého způsobila na vývoji náboženském během 300 let.*“²⁸⁴ Události nabyly rychlého spádu, 12. října byl schválen návrh na úplnou kooperaci a 20. října proběhly první společné bohoslužby.²⁸⁵ Plzeňští evangelíci později rádi připomínali, že byli prvními, kteří v českých zemích provedli sloučení do jedné církve.²⁸⁶ Na celonárodní úrovni se tak stalo až v prosinci 1918, kdy vznikla oficiálně Církev československá evangelická (CČE). Jejich aktivity nepochybně poukazují na cílevědomost a agilnost. Bylo jasné, že CČE touží hrát v náboženském životě města důležitou roli.

Válečná léta v Plzni vyjevila o náboženském stavu města tři faktory, které byly latentně přítomné již před válkou, nyní se ale objevily v plné intenzitě. Prvním bylo zaujímání neortodoxních postojů členy plzeňského duchovenstva, k čemuž je vybízely jak tlaky okolí, tak

²⁸² ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 154.

²⁸³ Tamtéž, s. 154.

²⁸⁴ MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha: Před třiceti lety: Rozsévání evangelia v Plzni a okolí v letech 1918-1921*. Plzeň: Českobr. ev. východní sbor, 1949. s. 13.

²⁸⁵ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 284.

²⁸⁶ *Jubilejní spis československého evangelického západního sboru v Plzni k 25. výročí jeho vzniku (1903-1928)*. Plzeň: Českobr. ev. záp. sbor, 1928. s. 24-25.

jejich sociální a generační původ. Samozřejmě tím docházelo ke střetům s vedením, což ukazovalo na limitovanou schopnost katolické církve a politického katolicismu při prosazování nových stanovisek. Svým jednáním si dokázali plzeňští duchovní a laikové vydobýt respekt svých sympatizantů, jen málo však dokázali ovlivnit okolní společnost, která jim v krajních případech vyjevovala nenávisť, většinou spíše lhostejnost. Vznik CČE zase ukazoval rostoucí sebevědomí protestantů, jenž se nechtěli spokojit se svým minoritním postavením.

Před přikročením k rozboru prvorepublikových reálií a náboženského vývoje Plzně je ovšem třeba popsat, jak konec války a první léta republiky působily na katolické duchovenstvo. První světová válka vyostřila již tak silné napětí mezi kněžími, respektive mezi konzervativci a radikály, prahnoucí po reformně církve.²⁸⁷ Karel Farský označil své válečné prožitky z Plzně, zejména ty z roku 1918, za zásadní při jeho vnitřním rozchodu s katolictvím.²⁸⁸ Vnitřní i vnější tlaky měla řešit 7. listopadu 1918 ustanovená Jednota českého (posléze československého) katolického duchovenstva.²⁸⁹ Ideálním řešením byla Svatým stolcem povolená reforma katolické církve v Československu, nevedoucí k žádným schizmatům nebo exkomunikacím. Tento ideál ale rychle narazil na méně přívětivou realitu.

1.6 Krize katolického duchovenstva a vznik Církve československé

Jednota se rychle rozrůstala, už na konci listopadu 1918 měla okolo 1 300 členů, brzy kolem 3 000, z toho 2 700 v Čechách, 300 na Moravě.²⁹⁰ Mezi zakládajícími členy Jednoty patřili význačné osobnosti typu Jindřicha Šimona Baara (1869-1925), Františka Jana Kroihera (1871-1948) a Karla Kašpara (1870-1941). Samozřejmě nemohl chybět ani Antonín Havelka, ovšem ten nebyl jediným duchovním z Plzně, který zde figuroval, jmenujme např. kvardiána a katechetu Basila Havelku a kaplana Ondřeje Krahulíka.²⁹¹ Plzeňští kněží se po krátkou dobu těšili mimořádné přízni, jejich počínáním za války se zaštiťovali mnozí katolíci, o Antonínu Havelkovi bylo psáno jako o člověku, „*kteřý mluvil z duše českého kněze, k duši českého lidu*

²⁸⁷ HANUŠ, Jiří, HUSÁK, Petr. *Kněžská identita ve 20. století*, s. 28-29.

²⁸⁸ FARSKÝ, Karel. *Přelom*, s. 30-31, 40-42.

²⁸⁹ MAREK, Pavel. *Identita kněžské generace 20. let 20. století*. In: HANUŠ, Jiří a kol. *"Služebníci neužiteční": kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. 1. vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015. s. 62-63.

²⁹⁰ MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914*, s. 430.

²⁹¹ *Jednota*, I., č. 13, 1919, s. 119-121.

v dobách nejhoršího ponížení.²⁹² Obdobná situace nastala i u plzeňských sociálních demokratů. Havelka navíc nebyl pouhým řadovým členem, zasedal ve výboru Jednoty, vedl její redakční a tiskový pracovní odbor, a byl tudíž i redaktorem věstníku *Jednota*.²⁹³

Rychle se vytvořily vikariátní skupiny Jednoty, disponující početným a agilním členstvem. 27. listopadu 1918 bylo v Plzni dohodnuto vytvoření pěti vikariátních skupin: Plzeňské, Rokycanské, Kralovicko-Manětínské, Lukavické (Přeštické) a Nepomucko-Blovické.²⁹⁴ Předsedou plzeňské vikariátní skupiny se stal farář dominikánů Bruno Bárta, důvěrníkem Karel Farský.²⁹⁵ Ambice Farského se ale neomezovaly na činnost ve vikariátní skupině, navázal kontakty s význačnými osobnostmi politické scény (zejména s Karlem Kramářem) a brzy se prosadil jako přední osobnost radikálně naladěných reformistů.

K obraně církve se Jednota v době svého vzniku hodila nejlépe, i kvůli zmatkům, které nastaly v rámci vysoké katolické hierarchie a v politickém katolicismu. Její masová členská základna umožňovala vlivnou agitaci a měla tolik potřebný legitimizační potenciál. Problémem však bylo, že ačkoliv existovalo vágní pojetí společného cíle, panovala mezi duchovenstvem velká názorová heterogenita.²⁹⁶ V rámci Jednoty se konstituovaly názorové proudy, od konzervativců po radikály. Značně třeskuté byly vztahy v Jednotě přítomných vyšších a nižších duchovních. Zvláště v Čechách panovala vůči biskupům nedůvěra, jako držitelé moci a nemalých majetků neměli podle názorů radikálů jakýkoliv zájem na reformě církve.²⁹⁷ Naopak nižší duchovenstvo vyjadřovalo reformním krokům většinou podporu, a to právě i kvůli zvažované demokratizaci církve a volbě biskupů (byť to nebyl důvod jediný), v důsledku znamenající posílení práv a vlivu nižšího duchovenstva.²⁹⁸ Jednota katolického duchovenstva v podstatě otevřeně polemizovala s principem biskupské autority, což se ve vyšší církevní hierarchii samozřejmě nesetkávalo s přízní. Nepřekvapí tedy, že se Jednota v těchto kruzích těšila jen malému respektu.²⁹⁹

²⁹² *Mír*, II., č. 4, 30. 1. 1919, s. 4-5.

²⁹³ MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914*, s. 430-431.

²⁹⁴ *Český západ*, XII., č. 5, 29. 11. 1918, s. 2-3.

²⁹⁵ Tamtéž.

²⁹⁶ MAREK, Pavel. *Identita kněžské generace 20. let 20. století*, s. 61-62.

²⁹⁷ MAREK, Pavel. *Česká reformace 20. století?: k zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920-1924*. 1. vydání. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015. s. 25.

²⁹⁸ SCHULZE WESSEL, Martin. *Tužby katolického duchovenstva a založení Československé církve. Dotazníková akce Bohumila Zahradníka-Brodského roku 1918*. In: *Bůh a bohové: církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století: sborník příspěvků z 22. ročníku sympozia k problematice 19. století, Plzeň, 7.-9. března 2002*. 1. vyd. Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 2003. s. 247-249.

²⁹⁹ MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914*, s. 431.

Na konci června 1919 bylo ve Vatikánu předloženo z různých důvodů torzovité a kusé memorandum Jednoty československého duchovenstva, obsahující čtyři požadavky: vytvoření patriarchátu, obsazení pražského arcibiskupství, zavedení národního jazyka do liturgie a upravení celibátu.³⁰⁰ Pražské arcibiskupství záhy přivítalo nového primase, otázka českého jazyka byla vyřešena kompromisně, zbylé dva požadavky byly zamítnuty. Výsledky vatikánské delegace mohou být vykládány různě, důležité je, že způsobily postupnou dezintegraci reformního hnutí. Radikálové, sdružení ve volném uskupení Ohnisko (v září 1919 přeměněné na Klub reformních kněží), tuto událost interpretovali jako prohru. Již v srpnu 1919 se do jejich čela postavil Karel Farský, pod jehož vedením byla přijata cesta *via facti*, jejímž záměrem bylo prosazování reformních kroků bez ohledu na episkopát.³⁰¹

Obavy ohledně schizmatu dostávaly reálnou podobu. Strach z jeho provedení odvracel některé kněze od Jednoty. Antonín Havelka (jehož můžeme považovat za umírněného reformistu) již v únoru 1919 psal: „*Padlo i slovo schisma ve spojení, aby Řím co nejdříve vyhověl požadavkům českého kněžstva, nechce-li, aby došlo ke schismatu. Nezapírám, že bojím se schismatu v československém kněžstvu. Jsou zde mnohé známky hrozícího nebezpečí.*“³⁰² Kvůli svému nesouhlasu s cestou *via facti* a spory ohledně jmenování na plzeňský arciděkanství byl Havelka zbaven své redakční funkce v *Jednotě*, od celého reformního hnutí se následně vzdálil. S jistou dávkou lítosti konstatoval selhání celého projektu.³⁰³

V katolických polemikách vůči Církvi československé a zejména proti osobě Karla Farského často nalezneme odkazy na obsazení arciděkanství v Plzni a arcibiskupství v Praze. O uprázdněné místo nejvyššího církevního hodnostáře v Plzni se svedl sveřepý boj. Svoji žádost o post podalo pět kněží,³⁰⁴ předem se počítalo se jmenováním zasloužilého plzeňského vikáře a vejprnického faráře Václava Čubra. Rychle se ovšem strhly zákulisní boje, zvolení arciděkana (připadající plzeňskému zastupitelstvu) bylo několikrát odročeno, tři kandidáti postupně stáhli své žádosti, na konci roku 1918 usilovali o arciděkanství jen Havelka a Farský. Nechyběl zákulisní boj ani lobbistické tlaky, na nátlak arcibiskupské konzistoře provedlo plzeňské zastupitelstvo 28. ledna 1919 volbu svého arciděkana, Havelka obdržel 27 hlasů, Farský šest.³⁰⁵

³⁰⁰ MAREK, Pavel. *Identita kněžské generace 20. let 20. století*, s. 63.

³⁰¹ MAREK, Pavel. *Česká reformace 20. století?*, s. 26-27.

³⁰² *Jednota*, I., č. 4, 1. 2. 1919, s. 31..

³⁰³ AMPL, Arciděkanství (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 227.

³⁰⁴ Byli jimi: Václav Čubr, Antonín Havelka, Karel Farský, děkan Jan Bečvář ze Žebráku a farář Karel Stibral z Druzdové. FARSKÝ, Karel. *Přelom*, s. 63.

³⁰⁵ ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*, s. 142.

Soupeření těchto dvou uznávaných katolických duchovních vneslo mezi plzeňské kněze nemálo rozepří, které můžeme ostatně sledovat i v rámci Jednoty katolických duchovních. Bohumil Zahradník-Brodský efektivně zdržoval oficiální Havelkovo jmenování (ať již s Farského vědomí či ne), nakonec musela opět zakročit konzistoř.³⁰⁶ 1. dubna 1919 byl Antonín Havelka uveden na místo plzeňského arciděkana, slavnostní instalaci vykonal v Plzni 4. května sídelní kanovník a Havelkův přítel Karel Kašpar. Arciděkanskou funkci Havelka vykonával formálně přes čtvrt století, do roku 1946.³⁰⁷

Jednalo se však spíše o regionální záležitost, její celostátní dopad tkvěl nejspíše jen v tom, že se Karel Farský odpoutal od Plzně a více se zapojil do Jednoty, respektive do jejích radikálních kruhů.³⁰⁸ Daleko větší dopad měla jmenování nového pražského arcibiskupa po Pavlu Huynovi, který po vyhlášení republiky její území opustil. Na začátku září 1919 byl nový český primas vybrán, k velkému šoku Jednoty se jím stal František Kordač (funkci vykonával v letech 1919-1931). Člověk nezpochybnitelných kvalit, který byl ale proslulý svým antimodernistickým konzervatismem a lojalistickými postoji k Rakousku. Členové Jednoty si uvědomili, že nemají nad průběhem událostí takřka žádnou kontrolu. Jejich návrhy osob na arcibiskupský stolec (Jindřich Šimon Baar, Karel Kašpar, ale i Karel Farský) byly zbytečné, všechny důležité komunikace probíhala mezi papežem, vysokým klérem a československými vládními činiteli.³⁰⁹ Neschopnost Jednoty skutečně prosadit kýžené změny vedla její radikální křídlo ke krajnímu řešení v podobě schismatu. Další vývoj sice nebyl nikterak přímočarý, na jeho konci byl ale v lednu 1920 vyhlášen vznik další národní církve – Církve československé (CČS). Po vnitřní, tzv. pravoslavné krizi (1920-1924), byl jejím prvním patriarchou zvolen Karel Farský. Sama Jednota československého katolického duchovenstva rychle pozbyla na významu, definitivně byla rozhodnutím arcibiskupa zrušena roku 1924.³¹⁰

Vznik CČS mnozí vysvětlovali poukazem na nezměrnou ctižádost jejího prvního patriarchy, který si, když mu nebylo umožněno získat post arcibiskupa ani arciděkana, založil vlastní církev. Tyto události měly nepochybně na Farského vliv, přeci jenom je ale toto vysvětlení ad hominem příliš laciné. Není ani důležité, jak se rozhodl Farský a kolem něj seskupené osobnosti, více bychom se měli zaměřit na fakt, že jejich výzvy uposlechlo do roku

³⁰⁶ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 135-136.

³⁰⁷ ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*, s. 142.

³⁰⁸ FARSKÝ, Karel. *Přelom*, s. 65.

³⁰⁹ MAREK, Pavel. *Česká reformace 20. století?*, s. 30-31.

³¹⁰ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 75.

1924 skoro 300 kněží a statisíce věřících (v roce 1930 se k CČS hlásilo téměř 800 000 lidí).³¹¹ Bez této podpory by se na uspěchaný, snad až amatérsky provedený vznik CČS rychle zapomnělo, po organizaci tohoto typu však byla v Československu (ať jich z jakéhokoliv důvodu) poptávka.

Vraťme se ovšem zpět k otázce kněžské autority a její úlohy ve společnosti. Od Jednoty si mnozí kněží slibovali omezení tlaku okolí, mající svůj výraz v neustále připomínané nenárodnosti katolických kněží, ve veřejných inzultacích a výjimečně i fyzických útocích.³¹² Některé naše teze si můžeme ověřit na příkladu porady plzeňského vikariátu ze září 1920.³¹³ Už její průběh nebyl bezproblémový, vikář Čubr ve své zprávě arcibiskupské konzistoři psal: „*Pokládám za svoji povinnost sdělit, že starší kněží zdejšího vikariátu z Jednoty vesměs vystoupili a poslouchati různé nájezdy, návrhy a výklady mladších pp. duchovních nechtějí.*“

Tuto rozjitřenou atmosféru posílil přednes mladého plzeňského kaplana Jana Štuckbauera, který referoval o situaci katolické církve v českých zemích. Jeho až flagelantsky laděný text konstatoval selhání církve na poli sociální a národním, tepal i dřívější spojení církve a státu. Popisoval též nenávisť, jaké se kněžím v české společnosti dostává: „*Kněz vykopáván z národa, insultován, urážen, pouhý kněžský límec byl často na ulici nebo ve vlaku příčinou surových vtipů a urážek (...).*“ Odkázání na „kněžský límec“ bylo ve stížnostech duchovních hojně zastoupeno. Veřejně deklarované (na oděvu viditelné) kněžství s sebou již neneslo společenskou úctu, spíše posměch, proto jedna z reforem Jednoty cílila na zjev kněze, jež by v důsledku znamenala jeho nerozeznatelnost od okolí.³¹⁴ To, jak moc mají kněží dávat najevo příslušnost ke svému stavu, bylo v antiklerikálním prostředí nečekaně důležitou otázkou. Když byl např. v roce 1932 jeden z plzeňských duchovních konfrontován s tím, proč k úřadům nechodí ve svém kněžském oděvu, jako vysvětlení byla uvedena snaha vyhnout se posměškům a zjednání většího respektu.³¹⁵

Dalším zajímavým námětem textu Jana Štuckbauera je spojení kritiky vzdělání kněžstva a jeho role ve společnosti. Podle jeho slov je vzdělání duchovních neskonale zastaralé (jednalo se až o stereotypní výtku), avšak ani při jeho zlepšení by kněz nejspíše nedokázal zastat všechny role, které od něj jeho funkce žádá: „*Na mnohé věci z pastorační práce nebylo upozorněno,*

³¹¹ MAREK, Pavel. *Identita kněžské generace 20. let 20. století*, s. 68.

³¹² SCHULZE WESSEL, Martin. *Tužby katolického duchovenstva*, s. 248-249.

³¹³ NA, Archiv pražského arcibiskupství III. (APA III.), i. č. 45, kart. 1405, č. j. 14247. Dokument nadepsán: *Budíž vyloženo přítomné nebezpečí kat. církve v Čechách a označeny podmínky vítězné obrany v nastávajícím kulturním boji.*

³¹⁴ SCHULZE WESSEL, Martin. *Tužby katolického duchovenstva*, s. 247-249.

³¹⁵ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 386.

nebo jen letmo, a pak najednou mladý kněz má býti vůdcem lidu, katechetou, vychovatelem, úřední osobou. Dnes aby byl kněz polyhistorem, filosofem, apologetou, hlubokým myslitelem, rozvážným pastýřem.“ Modernizace společnosti přinesla rostoucí diferenciaci, pro kněze to reálně znamenalo, že jej z jeho pozic kvapem vytlačili učitelé, lékaři a právníci. To, a rostoucí český antiklerikalismus, pokládaly tísnivou otázkou: K čemu je vlastně kněz dobrý?

Úvahy o zbytečnosti svého povolání se netýkaly pouze kněžských svědomí. Za první republiky můžeme sledovat strmý propad českého kněžského dorostu, počet katolických kněží se v této době smršťil skoro na polovinu.³¹⁶ V Plzni působilo před první světovou válkou 46 kněží (nepočítaje penzisty), v roce 1936 už jen 26, nejmladšímu z těchto duchovních, Josefu Limpouchovi, bylo 41 let.³¹⁷ České katolické kněžstvo stárlo a vymíralo, přičemž to samé neplatí o tom německém. Česká a německá společnost v českých zemích se lišila ve svém přístupu vůči církvi. Duchovní si toho byli dobře vědomi, v českých katolických kruzích byla přítomná až jistá idealizace německého prostředí, ostře kontrastující s tím českým. Okamžitý pokles českojazyčného kněžského dorostu po konci války byl tedy připisován na vrub tlaku prostředí: *„Štvaní ono, jak je viděti, nese nyní ovoce: tak mnohý zbožný student z obavy před výsměchem a pokořováním raději volí jiné zaměstnání než stav duchovní, který za dnešních poměrů jest v každém směru těžký a nevděčný.*“³¹⁸ Sám Jan Štuckbauer na začátku roku 1922 z Plzně utekl, tento krok posléze omlouval svým zklamáním z kněžského povolání, nepřátelstvím prostředí a špatnou sociální situací.³¹⁹ V ten samý rok se oženil, načež byl z církve exkomunikován.

Vznik Církve československé, silné poválečné výstupové hnutí z katolické církve i ubývání duchovních jsou všechno výrazy ztráty autority, prestiže a přitažlivosti katolicismu. Poválečná očividnost těchto jevů spojená s hesly odkazujícími na nedávnou minulost (katolická církev jakožto hlavní opora habsburské monarchie) by nás neměla vést k hledání jejich kauzality v tomto krátkém historickém úseku, jedná se o dlouhodobý trend sahající hluboko do 19. století. Výsledek a následky však nebyly úplně zřejmé, další vývoj zůstával otevřen, ač pro katolickou církev nebyly vyhlídky nikterak slibné.

³¹⁶ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2010. s. 92.

³¹⁷ *Vždy věrná Plzeň*, III., č. 8, srpen 1936, s. 64.

³¹⁸ *Český západ*, XIV., č. 44, 1921, s. 3.

³¹⁹ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 259-261.

První republika

První republika byla i přes rétoriku svých zakladatelů dědičkou Rakouska-Uherska. To se samozřejmě projevilo i v náboženských tématech, od zákonů až po církevní organizace. V prvních letech republiky můžeme poukazovat na kontinuitu, která se týká i mohutného vystupování z katolické církve. Co Rakousko zasel, to republika sklidila. Nesmíme však redukovat první republiku jen na toto, její dvacetiletá existence byla bouřlivá, a je otázkou, jak moc se změnil přístup a vnímání náboženství u obyvatelstva Plzně.

Tuto kapitolu jsem rozdělil na dvacátá a třicátá léta. Jako každé historické dělení je i to mé do značné míry umělé, slouží ovšem jako nástroj pro rozdělení látky, a má rovněž ambice postihnout proměnu náboženského pole v těchto desetiletích (byla-li nějaká). Budou zde rozvinuty základní aspekty náboženského vývoje Plzeňska, jejich přesnější a ucelenější analýzu nabídnou následující kapitoly. Z předešlého výkladu je zřejmé, že alespoň počátek dvacátých let se nesl v duchu boje proti katolictví a ve snaze jiných náboženských subjektů posílit svoji pozici. Katolická církev vstoupila do nových pořádků v jasně defenzivním postavení, což je patrné jak v pohledu celostátním, tak v lokálním (plzeňském). Dvacátá léta mají tedy popsat oslabení katolictví v Plzni, společně s posilováním jiných (bez)vyznání. Třicátá léta jsou trochu neznámou. Přinesly tyto roky další chřadnutí katolictví, či naopak? A jak na tom byly další náboženské organizace? Výše uvedené statistické údaje snad svědčí o jisté revitalizaci katolictví, ale to je třeba důkladněji ověřit. Prvorepublikový vývoj nepochybně vystavil všechny účastníky náboženského pole proměnlivým tlakům, na něž museli reagovat. Bude přínosné zjistit, jak moc se jejich strategie měnily.

Před popisem dvacátých a třicátých let se však ještě zastavme u první republiky jako celku, a podívejme se na dva fenomény: mocenská místa a zákony. Mocenskými místy míním hlavně centrální politické instituce v Praze a městskou samosprávu v Plzni. Svým velkým vlivem zasahovalo obojí do náboženského pole. V celostátním měřítku byla politická pozice katolíků tristní. Ani jeden z mužů 28. října se nehlásil politickému katolicismu, v první Kramářově vládě dostali katolíci jen jedno ministerstvo (a navíc bez portfeje) a v Revolučním národním shromáždění (1918-1920) měli lidovci nejméně poslanců ze všech zastoupených stran.³²⁰ Mnoho předních politiků se nijak netajilo svým protikatolickým smýšlením. Z náboženské

³²⁰ TRAPL, Miloš. *Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“)*, s. 21.

perspektivy důležité místo ministra školství a osvěty získal Gustav Habrman, který byl znám pro své ostré výroky na adresu katolické církve: „*Oslabení Říma a jeho vlivu v našem státě a národě znamenati může ve svých důsledcích jen posílení státu, české věci, myšlenky republiky, demokracie, pokroku a socialismu. Každá vyrvaná duše jeho osidlům, jest prospěchem pro dobro, světlo, pokrok v každém směru a ohledu.*“³²¹

Naštěstí pro katolíky, tento radikalismus zůstával na papíře. Tomu pomohlo i nečekaně rychlé zotavení politického katolicismu, v lednu 1919 se zformovala strana lidová a díky strategii jejího předsedy, Jana Šrámka (1870-1956), přijali lidovci republikánský, národní a demokratický program. Tím se strana lidová dokázala vyhnout vábení pravicového autoritarismu (přítomného v konzervativních katolických kruzích) a stavěla se do silné vyjednávací pozice. První republika trpěla svým roztříštěným politickým systémem, a bylo příliš málo stran stojících za státním zřízením, než aby mohli být lidovci ignorováni. V roce 1921 vstoupila lidová strana do vlády, v níž zůstala po další desetiletí.³²² Katolíkům pomáhalo i společenské klima na Slovensku a mezi českými Němci (stojící pevněji na církevních pozicích), poválečný radikalismus rovněž vedl některé strany, jmenovitě agrárníky, aby zvážili svoji spolupráci s katolíky, čímž oslabovali protikatolické nálady. V rámci státní politiky proto nemůžeme mluvit o diskriminaci či útlaku katolíků, většina ožehavých náboženských otázek byla řešena kompromisně. Nedošlo ani k odluce církve a státu.

Přejdeme k Plzni. Její komunální politiky byla co do síly a postavení politických stran stabilní. V červenci 1919 byl starostou města zvolen sociální demokrat Luděk Pik, který tuto funkci vykonával do roku 1938. Po celé meziválečné období byly třemi nejsilnějšími politickými stranami ve městě sociální demokracie, strana národně socialistická a strana národně demokratická (v tomto pořadí). Jaký byl přístup těchto stran k náboženství?

V porovnání se svými dvěma soky měli sociální demokraté víceméně ucelený pohled na náboženství, projevující se i ve stranických aktivitách. Strana podporovala či přímo zakládala organizace sdružující občany bez vyznání (Socialističtí bezvěrci, Unie svobodných myslitelů), vydávala brožury a knihy na podporu bezvěreckého hnutí, své členstvo přímo vybízela k odchodu z katolické církve a v setrvání v bez vyznání.³²³ Sociálně demokratické elity Plzně

³²¹ HABRMAN, Gustav. *Gustav Habrman, myšlenky a názory*. Plzeň: Dělnická akademie v Plzni, 1934. s. 49.

³²² BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 111-112.

³²³ V Plzni vyšla ve 20. letech řada takových brožur, např.: HATINA, František, ed. *Praktické pokyny pro osoby bezkonfesijní*. DVOŘÁK, František. *Katechismus naší doby: rodinám bez vyznání*. V Plzni: Omladina, 1921. DVOŘÁK, František. *Patero ctností člověka: epištoly lidem bez vyznání*. V Plzni: Nákladem Omladiny, 1921.

(Luděk Pik, Antonín Remeš, Arnošt Winter, František Hatina, Josef Koukolík) se bez výjimky hlásily k bez vyznání.³²⁴ Členové a sympatizanti strany sice nebyli přímo nuceni k bezvěrectví (strana by si tím zbytečně ubližovala, nemluvě o deklarované vizi náboženství jakožto soukromé věci), ovšem je jasné, že pro sociální demokracii bylo bez vyznání propagovaným a kýženým stavem.

Z toho vyplýval i vztah vůči církvím. Katolická církev byla sice sociálními demokraty tepána nejvíce, nikterak shovívavě ovšem nehleděli ani na nově zformovanou Církev československou, jež byla označována za pouhou českou napodobeninu církve katolické. Plzeňská *Nová doba* okomentovala vznik Církve československé jen krátkou zprávou s příznačným titulkem: „*To, oč se nikdo nezajímá.*“³²⁵ Vztah s CČE byl o něco kladnější, tato větev křesťanství byla sociálními demokraty zpravidla považována za tu „nejpokrokovější“. V posledku to ale byla církev, tedy organizace zoufale zastaralá, která se pro sociálního demokrata (v pramenech se spíše setkáme s termínem „moderní člověk“) nehodí.³²⁶ Ne, že by studium křesťanství a jeho církví nemohlo přinést něco užitečného, sociální demokraté byli schopni mluvit velmi pozitivně o některých rysech křesťanství, ovšem jen o rysech, na organizované křesťanské instituce bylo zanevřeno.

Národní socialisté a národní demokraté byli v otázce náboženství velmi nejednotní. Ani jedna strana nedokázala dát svým členům jasnou odpověď na to, jaká forma (bez)vyznání je tou pravou. Pro české prostředí je typické, že strany, mající v přízvisku slovo národní, neuměly určit, co je oním národním náboženstvím. Národní socialisté zaujali po vzniku republiky silně nepřátelský postoj proti katolické církvi, a stejně jako sociální demokraté, i oni propagovali a následně prováděli masové výstupy ze zmíněné církve.³²⁷ Na rozdíl od sociální demokracie zde však chybělo jasné stanovisko. V národně socialistickém tisku (v Plzni *Český směr*) proto nalezneme články podporující ateistické instituce (Volná myšlenka), CČS i CČE. Tuto nedůslednost komentovali i katoličtí duchovní, Antonín Havelka popsal jednání národních socialistů při sčítání lidu z roku 1921 takto: „*Strana čes. socialistů (národních sociálů) byla vždy nedůsledná, polovičatá, jak vidno i z této zprávy. Ke štvání nebyla vedena žádnou ideou, kterou*

³²⁴ Pro zjištění náboženské příslušnosti městského zastupitelstva jsem využil sčítací archy z roku 1930, které jsou dostupné v Národním archivu. Jednotlivce je zde možno vystupovat podle jejich místa pobytu (domovského práva), které je u zastupitelů možno zjistit např. z *Úředního listu města Plzně*.

³²⁵ *Nová doba*, XXVI., č. 14, 14. 1. 1920, s. 5. Obecně k přístupu sociální demokracie vůči CČS viz: MAREK, Pavel. *Česká reformace 20. století?*, s. 75-6.

³²⁶ Viz např.: *Zář*, IV., č. 6, 1. 6. 1937, s. 1-2.

³²⁷ K náboženství v politických programech národních socialistů viz: BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 96-97.

*bychom u soc. demokratů mohli aspoň poněkud předpokládati, ale štvála pro štvání samo.*³²⁸ Nepřekvapí nejednotnost v náboženském vyznání mezi městskými zastupiteli z řad národních socialistů. Přesto můžeme pozorovat jistou inklinaci, a to k bez vyznání, a překvapivě silně k evangelictví.³²⁹ Církvi českobratrské evangelické se podařilo úspěšně zakotvit ve straně národně socialistické, z čehož můžeme vyvozovat její lepší pozici při jednání s městskou samosprávou.

Národní demokracie je v popsaném trojlístku politických stran jedinou, kterou můžeme označit za pravicovou (byť jsem si vědom již popsané rozpolcenosti národních socialistů). Programově podporovali národní demokraté laicizaci a sekularizaci Československa, ostatně jako téměř všechny nekatolické strany. Při sčítání lidu tato strana neorganizovala výstupy z církve, což ji jasně odlišuje od zbývajících dvou. Nikterak to ale nebránilo kritice katolicismu, kterou národní demokraté stavěli hlavně na českém nacionalismu: „(...) *bojujeme proti falešným heslům internacionály rudé, z té příčiny musíme též bojovati proti internacionále černé, kteréž obě, přijímajíce směrnice své činnosti z ciziny – jedna z Berlína, druhá z Říma – ze svrchovaného národa vychovávají člověka našeho národně neuvědomělého, vlašného.*“³³⁰ Ve 30. letech snad můžeme mluvit o přívětivějším postoji národní demokracie (národního sjednocení) ke katolictví, to ovšem nikdy, ani u více pravicových subjektů, nezaújalo v politické rétorice dominantní postavení (vždy stálo vedle historicky pojímaného husitství a českobratrství).³³¹ V náboženském vyznání plzeňských národních demokratů převládalo katolictví a bez vyznání, to ilustrují i dvě nejvýraznější osobnosti této strany v meziválečné Plzni, katolík Matouš Mandl (1865-1948) a bezvěrec František Lukavský (1874-1937).³³² Ani jedna z těchto náboženských skupin ovšem nemohla očekávat významnou podporu ze strany národní demokracie, jež projevovala odstup od angažmá v náboženském zápolení. Soustavná

³²⁸ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 230.

³²⁹ V roce 1935 se do městského zastupitelstva Plzně dostalo 17 národních socialistů. U třech z nich se mi nepodařilo dohledat jejich vyznání, ze zbývajících čtrnácti se jich osm hlásilo k CČE, pět k bez vyznání a pouze jeden ke katolictví. I kdyby se oni tři nezjištění zastupitelé ztotožňovali s katolictvím, stále by bylo toto vyznání v početnosti na třetím místě. Údaje opět čerpám ze sčítacích operátů z roku 1930.

³³⁰ *Český deník*, X., č. 34, 4. 2. 1921, s. 2-3.

³³¹ PUTNA, Martin C. a BEDŘICH, Martin, ed. *Česká katolická literatura v kontextech*, s. 798-802.

³³² Po říjnových volbách z roku 1935 zasedalo v městském zastupitelstvu devět členů národního sjednocení, u jednoho se mi nepodařilo dohledat údaje, ze zbylých osmi byli čtyři katolíci, tři bezvěrci a jeden člen Církve československé. Sčítací operát Františka Lukavského jsem nenalezl, o jeho vyznání ovšem píše Karel Řeháček: ŘEHÁČEK, Karel. *Pět zapomenutých: osobnosti plzeňského veřejného života přelomu 19. a 20. století*. Plzeň: K. Řeháček, 2009. s. 98.

obhajoba katolictví nebo bezvěrectví nebyla politicky průchodnou, katolictví bylo příliš „nenárodní“ a „nepokrokové“, bezvěrecké hnutí bylo zase záležitostí levice.

Sociální demokraté, národní socialisté a národní demokraté obdrželi v prvorepublikových komunálních volbách v Plzni vždy přes 75% volebních hlasů.³³³ Další politické subjekty, ať již reprezentovány stranou živnostenskou, lidovou či komunistickou, byly příliš slabé na to, aby výrazněji zasahovaly do správy města. Z krátkého nahlédnutí do městského zastupitelstva vyšlo najevo, že občané bez vyznání byli na mocenských pozicích silně zastoupeni, naopak katolictví bylo značně slabé. Překvapením je etablování ČČE, k níž se hlásila nezanedbatelná část národních socialistů. Naopak ČČS pronikla do komunálních elit jen málo. Z hlediska katolické církve můžeme předeslat, že chabé pozice v městském zastupitelstvu byly alespoň částečně vyrovnávány existencí ke katolictví se otevřeně hlásících osobností kulturního života. Přináležel k nim národopisec a spisovatel Jan František Hruška (1865-1937), literární historik Emil Felix (1889-1956), historik a muzeolog Ladislav Lábek (1882-1970), skladatel a sbormistr Norbert Kubát (1863-1935), filolog a bohemista Vojtěch Šlauf (1887-1965).³³⁴ Z výčtu je jasné, že se jednalo o humanitně zaměřené vzdělance, spjaté se středoškolským prostředím. Neformální organizací pro katolicky smýšlející intelektuály byl především osvětový a kulturní spolek Lidová akademie, představující protiváhu sociálně demokratické Dělnické akademii.

Do náboženské problematiky několikrát zasáhla i prvorepubliková legislativa. Skutečným kolbištěm náboženských subjektů (a nejen jich) byla škola. Po vzniku Československa se hodně mluvilo a psalo o laicizaci školství a zrušení povinné náboženské výuky. Výsledný malý školský zákon z července 1922 (226/1922 Sb.) zprošťoval výuky náboženství žáky bez vyznání a členy státem neuznaných náboženství. Ostatní věřící museli povinně navštěvovat hodiny náboženství (dvakrát týdně), i oni ale mohli být na žádost svých rodičů výuky zproštěni. Byla povolena výuka občanské výchovy jakožto alternativy

³³³ MARTINOVSKÝ, Ivan a kol. *Dějiny Plzně v datech*, s. 616-639.

³³⁴ Jan František Hruška a Vojtěch Šlauf psali dokonce apologetické spisy: HRUŠKA, Jan František. *Proč jsem neodpadl a neodpadnu: Řetěz časových úvah*. V Praze: Československá akciová tiskárna, 1929. ŠLAUF, Vojtěch. *Proč jsem římským katolíkem?*. V Plzni: Vojtěch Šlauf, 1935. Emil Felix byl členem lidové strany a figurovalo jako její náhradník v městském zastupitelstvu: KŘÍŽ, František. *Město Plzeň: přehled složení a činnosti obecní správy za léta 1925-1928*. Plzeň: Město Plzeň, 1929. s. 9. Norbert Kubát skládal chrámovou hudbu a hodně se angažoval kolem sboru (kúru) sv. Bartoloměje. Ladislav Lábek se jako mnozí další katoličtí intelektuálové snažil zaštitit katolictví zejména jeho kulturou, jež nebylo možno z dějin jednoduše vyškrtnout (viz např. LÁBEK, Ladislav. *Památky svatováclavské v záp. Čechách*. Plzeň: Museum, 1927). Pro jeho deklaraci katolického vyznání viz: PEŘINOVÁ, Anna. *Ladislav Lábek a Zdeněk Wirth – přátelství i spolupráce* [online]. Diplomová práce obhájena na FF JU, 2011. s. 241.

k náboženství, bezvěrci navrhovaný předmět laická morálka se ovšem do zákona nedostal.³³⁵ Tento kompromisně laděný zákon můžeme pojímat různými způsoby, faktem je, že jak socialisté, tak katolické hierarchie, projevovali zklamání. Podle plzeňských sociálních demokratů zákon neodpovídal „představám socialistické veřejnosti“, arciděkan Havelka jej zase považoval za „bič na utloukání náboženského života.“³³⁶

Zákonem z 22. května 1919 (320/1919 Sb.) byla povolena úplná rozluka a rozvod manželství bez ohledu na vyznání. Jako platný byl uznáván civilní (občanský) i církevní sňatek.³³⁷ V roce 1919 bylo rovněž povoleno pohřbívání žehem (kremace, 180/1919 Sb.). Politickou dimenzi náboženských úkonů ošetřoval zákon z února 1919 (111/1919 Sb.), který zakazoval veřejné hanobení náboženství a narušování církevních obřadů, trestně postižitelná byla ovšem také politická agitace duchovních. Zákon z 3. dubna 1925 (65/1925 Sb.) upravoval citlivé téma svátečních a památných dnů republiky. V podstatě všechny dny pracovního klidu měly katolický charakter, zmíněný zákon několik z nich odstranil (některé mariánské svátky a hlavně svátek sv. Jana Nepomuckého) a přidal k nim nové, laické (např. 1. květen a 6. červenec). V podstatě máme opět co do činění s kompromisním ujednáním, které se sice dotklo katolických svátků, většinu z nich však ponechalo.³³⁸

Před popisem prvorepublikového vývoje si představme aktéry plzeňského náboženského pole. Katolická církevní správa byla v této době stabilní, arciděkanem bylo po celé období Antonín Havelka, dominikánskou faru vedl až do roku 1937 Bruno Bárta. Plzeňským vikářem byl do roku 1931 vejprnický farář Václav Čubr, po něm převzal tuto funkci (v roce 1932) touškovský farář Josef Resl (1885-1967).³³⁹ Mezi další důležité plzeňské katolické kněze se řadil Josef Limpouch (1895-1965), zasedající za lidovce v městském zastupitelstvu.³⁴⁰ Asi nejvýznamnějším světským lidovcem byl učitel Josef Chudáček (1883-1944).³⁴¹ Předními plzeňskými bezvěrci byli takřka bez výjimky sociální demokraté, nejvíce se v tomto směru angažoval František Hatina (1892-1971). CČE v Plzni se v prosinci 1920 rozhodla pro založení

³³⁵ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 147.

³³⁶ *Omladina*, V., č. 48, 1. 9. 1922, s. 1. AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 275.

³³⁷ *Československá vlastivěda: Díl V., Stát*. Praha: Sfinx, 1931. s. 337. Uherská legislativa vyžadovala povinný občanský sňatek, na Slovensku tak zákon z května 1919 znamenal posílení církevní moci.

³³⁸ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 166-167.

³³⁹ *Český západ*, XXV., č. 40, 30. 9. 1932, s. 1.

³⁴⁰ ŘEHÁČEK, Karel a SUKOVÁ, Anežka. *Muž pevný a čestný--: Josef Limpouch (1895-1965)*. Plzeň: Římskokatolická farnost u katedrály sv. Bartoloměje, 2011.

³⁴¹ PROŠKOVÁ, Marie a KOULOVÁ, Milena. *Boží dělník Josef Chudáček*. [Plzeň]: Marie Chudáčková, [1997].

dvou sborů: Plzeň-západ a Plzeň-východ.³⁴² Farářem západního sboru byl zvolen Ebenezer Otter, východního Karel Machotka, oba ve svých funkcích setrvali po zbytek meziválečného období.

Církvě československé trvalo o něco déle, než v Plzni institucionálně zakotvila. Její náboženská obec Plzeň-západ byla ustanovena v roce 1923, Plzeň-východ roku 1925 (úředně, první valná schůze proběhla až v roce 1926).³⁴³ Vedením farního úřadu Plzně-západ byl v letech 1921-1922 pověřen Alois Tuháček (1883-1945), po něm funkci vykonával až do roku 1932 František Příbyl (1879-1932), zbylá léta první republiky jsou spojena se jménem Miloše Lochmana.³⁴⁴ U farního úřadu obce Plzeň-východ si pro její meziválečnou existenci vystačíme jen s jedním jménem, a to Bohumírem Cigánkem (1874-1957). Plzeňskými rabíny byli ve sledovaném období Ludwig Golinsky (ve funkci 1908-1925) a Max Hoch (ve funkci 1925-1939).³⁴⁵

1.7 Dvacátá léta

Nejviditelnějším projevem odporu proti katolické církvi bylo nepochybně obrazoborectví, jehož nejznámějším příkladem je již vzpomínané stržení mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v Praze (3. listopadu 1918). Obrazoborectví postihovalo drobnější církevní památky a stavby (kříže, sochy, sloupy), hněv na sebe přivolávalo zejména jakékoliv vyobrazení sv. Jana Nepomuckého, jakožto domnělého symbolu pobělohorské rekatolizace. K lednu 1921 se počet takto zničených objektů odhadoval na 273.³⁴⁶ Obrazoborectví bylo silné v Čechách, v jiných částech republiky bylo marginální. Nejvíce jím byly zasaženy východní Čechy a okolí Prahy, západní Čechy již méně a jižním Čechám se takřka vyhnulo. V Plzni mu padla za oběť např. socha sv. Jana Nepomuckého na Božkově (vytvořená v roce 1871), zdemolováno bylo i mnoho

³⁴² ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 158-159.

³⁴³ *Schematismus československé církve. Ročník první, 1933*. Praha: Nákladem Ústřední rady ČČS, 1933. s. 141-143.

³⁴⁴ SALAJKA, Milan. *Proces ustavování a duchovní správy náboženských obcí Církve československé husitské 1920 až 2000: komentovaný přehledný manuál*. Vyd. 1. Praha: Církev československá husitská, 2003. s. 57.

³⁴⁵ ŠPIRKOVÁ, Věra. *Židovská komunita v Plzni*, s. 69.

³⁴⁶ ŠORM, Antonín, ed. *Ve jménu demokracie*. V Praze: Československá akciová tiskárna, 1922. s. 11.

menších církevních památek v okolí města.³⁴⁷ Státní orgány tyto činy nepodporovaly, ovšem projevovaly vůči nim nemalou toleranci.³⁴⁸

Vyvrcholení poválečného obrazoborectví nejspíše spadá ke sčítání lidu z února 1921, kdy tehdejší společenské klima vedlo k až hysterickým projevům nenávisti vůči katolické církvi, které popisuje Karel Machotka: „*Došlo leckde i k výstřednostem, které připomínají revoluční scény, zvláště v dělnických čtvrtích. V nouzových barácích u Borů ženy strhovaly se stěn náboženské odznaky, kříže a obrazy, sošky roztloukaly. Jedna žena s proklínáním hodila dřevěný krucifix do plotny, jiná jej rozdupávala na kousky (...)*“.³⁴⁹ Neměly bychom však události přeceňovat, i katoličtí duchovní na Plzeňsku uznávali, že si veřejnost zachovávala od tohoto počínání odstup a byla k němu kritická.³⁵⁰ Většina hodnotných církevních památek ve městě, včetně soch sv. Jana Nepomuckého a mariánského sloupu, toto poválečné ničení zdárně přežila a jsou v Plzni dodnes k vidění.

Pro průmyslová města bylo po konci světového konfliktu důležité, jak moc se v jejich dělnických odborech prosadí jednotlivé politické frakce. Poválečný radikalismus přál hlavně socialistům a komunistům. Křesťansko-sociální dělnické odbory byly již před válkou slabší než jejich sociálně demokratické protějšky, a nyní čelily stupňujícímu se tlaku. Ten byl vedle zmíněného poválečného radikalismu živen ideologickými rozmiškami a očekávaným bojem o moc. Sociální demokraté si byli dobře vědomi příznivé situace, kterou využívali k posílení svých pozic. V celém Československu (a nejen zde) se rozmohly útoky proti dělníkům v křesťansko-sociálních odborech, v krajních případech byli propouštěni ze svého zaměstnání.³⁵¹ Plzeňská Škodovka je toho příkladem.³⁵²

Aby propagovali, a přitom ospravedlnili své jednání, používali socialisté celou řadu argumentů. Mezi ten nejdůležitější patřilo nařknutí ze zrady dělnictva, křesťansko-sociální odbory byly považovány za prodlouženou ruku zaměstnavatelů (potažmo kapitalistů).³⁵³ V Plzni

³⁴⁷ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 96. VEDRAL, Patrik. *Veřejný život ve Vejprnicích za první republiky*, s. 106.

³⁴⁸ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 71.

³⁴⁹ MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 162.

³⁵⁰ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 96.

³⁵¹ DUIN, van Pieter, POLÁČKOVÁ, Zuzana. „Against the Red Industrial Terror“: *The Struggle of Christian Trade Unions in Austria and Czechoslovakia Against Socialist Trade-Union and Workplace Domination, 1918-1925*. In: HEERMA VAN VOSS, Lex, ed., PASTURE, Patrick, ed. a DE MAEYER, Jan, ed. *Between cross and class: comparative histories of Christian labour in Europe, 1840-2000*. Bern: Peter Lang, ©2005. s. 136-137.

³⁵² Lidovecký tisk je v letech 1919-1921 plný zpráv o tzv. „rudém teroru“. Pro Plzeň viz např. *Český západ*, XII., č. 18, 7. 3. 1919, s. 10-11. *Český západ*, XV., č. 4, 26. 1. 1922, s. 1.

³⁵³ DUIN, van Pieter, POLÁČKOVÁ, Zuzana. „Against the Red Industrial Terror“, s. 131.

měly žluté odbory (odbory zřizované zaměstnavateli) velkou tradici, a tudíž si vysloužily nenávisť ze strany socialistů. Křesťansko-sociální odbory v Plzni byly navíc tak slabé, že na spolupráci se žlutými odbory skutečně přistoupily.³⁵⁴ Sociální demokracii to jen ulehčilo jejich kaceřování. Krátce řečeno, křesťansko-sociální odbory nebyly na Plzeňsku silné před první světovou válkou, natož po ní. Boj mezi dělnickými odbory posílil rozkol v sociální demokracii a vznik KSČ. V srpnu 1921 nakonec Národní shromáždění schválilo *zákon proti útisku a na ochranu svobody ve shromážděních* (309/1921 Sb., zvaný též jako *zákon proti teroru*), který zakazoval nátlak proti menšinovým odborům.³⁵⁵

Už jsme se dotkli politické problematiky. Městské zastupitelstvo, jemuž od roku 1919 vládla koalice sociálních demokratů a národních socialistů, brzy projevilo svůj postoj k náboženské otázce. Bytová krize, sužující první republiku v podstatě po celé její trvání, se řešila mnoha způsoby, jedním z nich bylo i zabírání bytových prostor. Plzeňsko zastupitelstvo odhlasovalo v srpnu 1919 zabránění bytů v klášteře dominikánů a školských sester (de Notre Dame). Zdůvodnění bylo následující: „*Zatím co sta chudých rodin tísni se v malých sklepních a nezdravých bytech, obývá veliké budovy hrstka neužitečných lidí.*“³⁵⁶ Katoličtí duchovní v tom viděli šikanu a provokaci ze strany zastupitelstva, už jenom v tom, že mnišské řády nebyly známy pro prostorné a dobře vybavené byty. O tom se ostatně přesvědčili sami zájemci.³⁵⁷ Z právního hlediska byla navíc celá věc dost pochybnou, i proto dominikáni ani školské sestry o byty nepřišli, ale byli si vědomi, že je to u plzeňského obyvatelstva poškodilo.

Plzeňské zastupitelstvo projevovalo ochotu vůči CČS, CČE i organizovaným bezvěrcům. Propůjčovalo nezbytné předměty (např. oltářů) a prostory, podpořilo též školní vyučování laické morálky pro děti bez vyznání.³⁵⁸ Můžeme to interpretovat jako snahu o otevřenost a tolerantnost, katoličtí duchovní v tom ale spatřovali cílenou podporu všeho, co je namířeno proti nim.³⁵⁹ Pokud máme pochybnosti smýšlení plzeňské radnice, můžeme nahlédnout do svolání městské rady z listopadu 1920: „*Jsi osvoboden politicky, lidé československý, osvobod se i kulturně! (...) Zvolals-li, lide československý: ‚Pryč s Habsburky, pryč od Vídně!‘, zvolej dnes ke slávě svých krásných dějin: ‚Pryč od Říma!‘ Pryč od každého klerikalismu, každé reakce, každé*

³⁵⁴ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 312-313.

³⁵⁵ TRAPL, Miloš. *Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“)*, s. 21-22.

³⁵⁶ *Nová doba*, XXV., č. 232, 23. 8. 1919, s. 1.

³⁵⁷ *Český západ*, XII., č. 24, 11. 4. 1919, s. 8-9. AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 98.

³⁵⁸ *Volná myšlenka*, XII., č. 6, 6. 2. 1921, s. 6.

³⁵⁹ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 245.

*cizí nadvlády, ať politické či duchovní.*³⁶⁰ Arciděkan Havelka to označil za nezákonné a nedovolené nucení k opuštění církve, to je ale také snad to jediné, co s tím mohl udělat.³⁶¹

V ostatních směrech ovšem byla otázka náboženství záležitostí jednotlivých stran. Sociální demokraté i národní socialisté propagovali mezi svými sympatizanty vystupování z katolické církve už před sčítáním z února 1921, ale právě před tímto sčítáním byla jejich činnost nejintenzivnější. Obě strany organizovaly hromadné výstupy z církve, např. plzeňští sociální demokraté otevřeli 23. ledna 1921 sedmnáct kanceláří, určené k obslužení zájemců o konverzi k bez vyznání.³⁶² Tato iniciativa navíc nevycházela z Prahy, právě naopak, z Plzně se toto organizované vystupování šířilo dále do Čech, i Prahy.³⁶³ Bez přestání byly zveřejňovány výzvy k opuštění církve, na ukázkou ocitujme národní socialisty: *„Co by měl učiniti každý Čech? Vystoupiti z církve římsko-katolické! Ať do 16. února [den sčítání lidu – pozn. PV] není nikoho z nás, kdo by zůstal v této církvi!*“³⁶⁴

Národní demokraté byli zaskočeni tímto radikalismem. Při sčítání lidu si zachovávali odstup, snažíce si zajistit image strany, která je „nad věcí“. I proto kritizovali přílišnou agitaci za bez vyznání: *„Zejména v dnešní době je třeba proti jalovému hmotářství, proti materialismu postavit hluboké, ideální, náboženské cítění. Potíráme proto bezvěrství právě tak jako klerikalismus, jenž zneužívá náboženského cítění k účelům politickým.*“³⁶⁵ Instrukce pro členy a voliče národní demokracie tak byly záměrně nejednoznačné.

Lidovci a katolická hierarchie byli celostátně v defenzivě, nemluvě o prostředí průmyslových měst s převahou levicových stran. Sama obrana katolické církve navíc nebyla příliš přesvědčivá, až příliš často sklouzávala ke xenofobii a šovinismu. Titulek článku *Českého západu*, vybízející před sčítáním lidu k setrvání na katolické víře, zněl takto: *„Češi, přemýšlejte, a nebuďte hloupým stádem, vedeným na provázku cizácké nevěry a protestantského bludu.*“³⁶⁶ Samozřejmé bylo zakomponování antisemitismu (jeho propojení s bezvěrectvím, kapitalismem a bolševismem), ačkoliv je třeba doplnit, že takovou taktiku užíval i ne jeden kritik katolické církve. Útěchu plzeňským katolíkům mohly poskytnout dvě skutečnosti. Za prvé, i přes silný tlak okolí se udrželo veřejné slavení katolických svátků a procesí, ba zdá se, že právě onen tlak

³⁶⁰ *Český směr*, XXII., č. 276, 7. 11. 1920, s. 1.

³⁶¹ *Český západ*, XIV., č. 1, 31. 12. 1920, s. 1.

³⁶² *Nová doba*, XXVII., č. 22, 23. 1. 1921, s. 3. *Český směr*, XXIII., č. 30, 5. 2. 1921, s. 2.

³⁶³ *Volná myšlenka*, XII., č. 5, 30. 1. 1921, s. 5.

³⁶⁴ *Český směr*, XXIII., č. 26, 1. 2. 1921, s. 1.

³⁶⁵ *Český deník*, X., č. 43, 13. 2. 1921, s. 3.

³⁶⁶ *Český západ*, XIV., č. 6, 4. 2. 1921, s. 1.

mnohé vedl k tomu, aby veřejně deklarovali své souznění s církví.³⁶⁷ Za druhé, katolické církve se zastali někteří známí intelektuálové (za všechny jmenujme historika Josefa Pekaře), jejichž společenská prestiž a argumentačně dobře podložené články dodávaly církvi potřebnou záštitu.³⁶⁸

Politické strany však nebyly jediné, které mohutně aktivizovaly náboženskou problematiku. V roce 1920 v Plzni kvapně rozvíjely svoji činnost jednotlivé nekatolické církve a jiná uskupení, od Armády spásy, přes CČE a CČS až po Socialistické bezvěrce a Volnou myšlenku. Léta 1920-1921 můžeme nazírat i jako napjatý konkurenční boj mezi uchazeči o nové (ne)věřící, kteří se na sebe snažili strhnout pozornost hlavně četností a velikostí svých veřejných vystoupení. Evangelický duchovní Karel Machotka popsal, co jej a jeho kolegy vedlo k razantnější propagaci a vystupování: *„Pro vystoupení mluvily velmi závažné důvody. Již po delší čas jsem pozoroval shromáždění, jež na náměstí konala Armáda spásy. Ačkoliv proslovy jejich řečníků byly myšlenkově velmi prosté, přece bylo viděti na posluchačích živý zájem. (...) Vydáváme-li svědectví o Ježíši ve svých modlitebnách, jak mnohem účinnější bude svědčiti na veřejném místě, kde ve chvíli se najde na sta a tisíce dychtivých posluchačů? (...) Každý ví, že i v duchovních věcech má veliký náskok ten, kdo přijde dříve.“*³⁶⁹

Sčítání lidu z roku 1921 proměnilo náboženské složení českých zemí. Procentuální zastoupení katolíků výrazně pokleslo, z 95% (1910) na 82%, občanů bez vyznání tvořili 7,2% populace, CČS 5,2% a evangelíci 4%.³⁷⁰ Vidíme, že došlo k náboženské pluralizaci, byť ztráty katolických věřících nebyly tak velké, jak se očekávalo. V plzeňském okrese poklesly počty katolíků daleko razantněji, a to na 62%. Pokud bychom brali v potaz jen město samotné, tak by katolíci tvořili zaokrouhleně 57%.³⁷¹ Zastoupení dalších (bez)vyznání v plzeňském okrese vypadalo takto: bez vyznání 28% (město 30%), evangelíci 4,5% (město 6%), CČS 4% (město 4,5%), izraelské vyznání 2% (město 3%). Z tohoto výčtu je jasně patrná síla bezvěreckého hnutí v Plzni, výsledky dalších křesťanských církví je třeba analyzovat s rezervou, jejich členská základna se ještě nestabilizovala. Srovnání okresu a města okazuje jen malé rozdíly, katolictví bylo ve venkovských obcích jen nepatrně více zastoupeno.

³⁶⁷ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 240-242.

³⁶⁸ Viz např.: PEKAŘ, Josef. *Tři kapitoly z boje o sv. Jana Nepomuckého*. Praha: Vesmír, 1921.

³⁶⁹ MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 20-21.

³⁷⁰ *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu*, s. 8-12.

³⁷¹ BĚLOHLÁVEK, Miloslav. *Církve v Plzni v první polovině 20. století*, s. 359.

Sčítáním lidu z roku 1921 ale náboženské třenice neskončily. Tlak vyvíjený na katolickou církev byl silný, přikláním se k názoru, že tento kulturní boj trval do roku 1925 (samozřejmě hodně záleží na daném regionu).³⁷² Hodně jej posilňovaly velké aféry a výročí, mající protikatolické vyznění. V červnu 1921 se připomínalo 300 let od Staroměstské exekuce „českých pánů“ v roce 1621, roku 1924 byl oslavován Jan Žižka z Trocnova, od jehož úmrtí uběhlo onoho roku 500 let. Husovy oslavy rovněž skýtaly dobrou příležitost ke kritice katolické církve. To sice platilo i předtím a potom, v rozmezí let 1918-1925 byly ovšem umocňovány jak trvajících vzpomínkami na vznik ČSR (a tím na katolické církvi připisované „rakušáctví“), tak některými dalšími okolnostmi, např. provokativním novinovým článkem katolického spisovatele Jaroslava Durycha roku 1923, či Husovou oslavou v roce 1925, která měla být jistou náhradou za 500 leté výročí z roku 1915 (probíhající světová válka si vynutila jeho omezení). Vrcholem národně sdílených protikatolických akcí byla tzv. Marmaggiho aféra v roce 1925. Kvůli vyhlášení 6. července památným dnem a státně zaštitěnými oslavami Mistra Jana Husa (prezident Masaryk nechal na Pražském hradě vyvěsit husitský prapor) nechal papež z Prahy odvolat nuncia Francesca Marmaggiho. Následný diplomatický skandál vedl k mohutnému a veřejně prezentovanému odporu proti katolické církvi.³⁷³

Účinek těchto událostí nebyl v pouhém svolávání protestních schůzí a psaní polemických novinových článků. Fluktuace (ne)věřících mezi náboženskými subjekty byla v letech 1921-1925 stále velká, nejpočetnější přestupy se pochopitelně odehrály v roce 1921, ale ani další roky na ně nebyly chudé. A vypsání protikatolické akce vybízely k vystoupení z katolické církve, představitelé plzeňské CČE si v roce 1925 pochvalovali, že získávání nových členů mají ulehčené, jelikož „*následkem aféry nunciovy v Praze okolnosti byly velmi příznivé.*“³⁷⁴

Právě od roku 1925 se ovšem náboženské pole v ČSR i Plzni počíná měnit. Zřetelnou je pozvolná ztráta dynamiky, členská základna církví a dalších náboženských uskupení se stabilizuje. Svědčí o tom již uvedená statistika o náboženské výuce dětí v plzeňském národním školství, též se můžeme obrátit k údajům menšinových církví. CČE vykazovala na Plzeňsku v roce 1925 přibližně 23 500 věřících, do roku 1930 stoupl jejich počet pouze na 25 000.³⁷⁵ I na celostátní úrovni bylo jasné, že k náhlým zvrátům již nedojde.

³⁷² DUIN, van Pieter, POLÁČKOVÁ, Zuzana. „Against the Red Industrial Terror“, s. 142.

³⁷³ KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 110.

³⁷⁴ *Výroční zpráva česko-bratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1925, Prokopova třída číslo 27.* V Plzni: J. Kobes, 1926. s. 4.

³⁷⁵ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 170-1.

Faktorů bylo hned několik. K změně svého vyznání byla očividně ochotna jen část populace a ve druhé polovině 20. let již nejspíše zakotvila ve svém novém (bez)vyznání. Nemusíme si rovnou myslet, že by zbývající populace nějak pevně lpěla na své víře, avšak byla v nejmenším netečná vůči výzvám ke konverzi. Značně se též vyčerpával protikatolický étos, s každým dalším rokem bylo obviňování katolické církve z „rakušáctví“ méně přitažlivé hodnověrné. S tím souvisí oslabování mobilizačního potenciálu tzv. antiklerikalismu i pozvolnou toleranci katolíků v národním společenství. Hesla jako „*katolictví je vřed, který musí být vyříznut z těla národa*“ přestávala dávat smysl, především kvůli kulturnímu vzepětí českého katolicismu a konstruktivní politice lidovců.³⁷⁶

Vyjasnil se i vztah mezi katolickou církví a ČSR. Diplomatickým jednáním se podařilo zmírnit napětí vyvolané Marmaggiho aférou, následovaly debaty o uzavření dokumentu, jenž by upřesnil práva a povinnosti mezi ČSR a Svatým stolcem. Tzv. *modus vivendi* vstoupil oficiálně v platnost v lednu 1928, dotýkal se hlavně majetkové sféry, postavení duchovních, katolické správy apod.³⁷⁷ Protikatolických akcí s širokou společenskou podporou ubývalo, sami aktéři dosvědčovali jejich upadající atraktivnost. CČE v Plzni už v roce 1926 popisovala klesající účast na Husových oslavách: „*Za nastávající jakési ochablosti při svěcení svátku Husova jest především povinností našich sborů, aby stály na strážích a užívaly všech prostředků, by památka mučedníka kostnického neztrácela na svém významu.*“³⁷⁸ Jsme svědky opaku, objevují se s katolicismem spojené slavnosti a jubilea, jež jsou schopny oslovit veřejnost. Mezi ty nejvelkolepější nepochybně patřilo svatováclavské milénium v roce 1929.³⁷⁹

V řadách nekatolíků, zvláště sociálně demokratických a komunistických bezvěrců, vyvolávala tato skutečnost deziluzi, počty výstupů z katolické církve nebyly v mnoha částech republiky zdaleka masivní, a i v tak „bezvěreckých“ regionech, jako byly Plzeň a Kladno, měli katoličtí věřící těsnou nadpoloviční většinou. V katolickém táboře se setkáme s rostoucím sebevědomím a vyzdihováním trvajících sil katolicismu v českých zemích. Na druhou stranu, statistické údaje nemusejí zdaleka vystihovat skutečné postavení katolické církve. Jaroslav Durych si nedělal iluze o pevnosti jejich věřících: „*Denně se můžeme přesvědčovati o tom, že*

³⁷⁶ Citát převzat z: BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 111.

³⁷⁷ NĚMEC, Damian. *Mezinárodní smlouvy mezi apoštolským stolcem a Polskem, Rakouskem a Československem v období mezi dvěma světovými válkami*. In: PAPAJÍK, David, ed. a KOUCKÁ, Ivana, ed. *Politický katolicismus v nástupnických státech Rakousko-Uherské monarchie v letech 1918-1938*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2001. s. 60-63.

³⁷⁸ *Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1926, Prokopova třída číslo 27*. V Plzni: J. Kobes, 1927. s. 3-4.

³⁷⁹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 82.

mezi lidmi, kteří při této hromadné secesi neopustili církev formálně, jest povážlivě veliké procento těch, které by právě tak lehce mohla odplavit vlna druhá či třetí, jen kdyby se našlo šikovné časové heslo, které by jejich vkusu vyhovovalo lépe (...).³⁸⁰ Bylo otázkou, zda početné a viditelné výstupy církve nenahradilo skryté a pomalé drolení. Najdeme však i pochvalné hodnocení náboženského stavu ČSR. Prezident Masaryk v něm spatřoval v praxi se projevující svobodu svědomí, z níž vyvěrá kulturní a náboženská rozdílnost, obohacující národ a lidstvo.³⁸¹

Situaci na konci 20. let charakterizuje oslabení tlaku na katolickou církev. To nesmíme zaměňovat za její oslavu či adoraci. V Plzni k tomu vedla i výrazná pluralizace náboženského složení obyvatelstva. Není těžké pochopit, proč vyvíjely subjekty náboženského pole enormní tlak na katolickou církev, když se k ní hlásilo 95% populace. Po výrazném poklesu tohoto čísla byly výpady proti katolicismu méně potřebné a obhajitelné. Z bývalých spojenců (proti katolické církvi) se navíc stávali nepřátelé a konkurenti, v průmyslových regionech to často platilo o organizovaných bezvěrcích a Církvi československé.³⁸² Změna přístupu ke katolické církvi tak spíše svědčí o její klesající důležitosti, u mnoha politických a náboženských organizací zaujímala katolická církev v hierarchii oponentů daleko nižší místo na konci dvacátých let, než na jejich počátku. Třicátá léta by měla ukázat, zda se udržel trend stabilizace náboženského pole, nebo došlo ke změně.

1.8 Třicátá léta

Sčítání lidu z prosince 1930 bylo v jistém ohledu podobné tomu z roku 1921. Organizovaní bezvěrci i menšinové církve se opět snažili získat nové stoupence, plzeňští sociální demokraté a národní socialisté apelovali k opuštění katolické církve.³⁸³ Napadán byl hlavně fenomén tzv. matrikového katolictví, národní socialisté koncipovali své výzvy takto: „Všichni, kdož nevěří a jsou přes to dosud matrikovými katolíky, mají před pondělním sčítáním lidu mravní povinnost vyvodit důsledky svého ateismu a z církve římsko-katolické vystoupiti!“³⁸⁴ Katolické prostředí

³⁸⁰ DURYCH, Jaroslav. *Naděje katolictví v zemích českých*. V Praze: Ladislav Kuncíř, 1930. s. 7-8.

³⁸¹ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Světová revoluce za války a ve válce 1914-1918*. V Praze: Orbis, 1925. s. 593-608.

³⁸² JEMELKA, Martin. *The Social Democratic Atheist Movement in Interwar Ostravsko*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011. s. 182.

³⁸³ KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 104-105. *Český směr*, XXXII., č. 269, 19. 11. 1930, s. 1. *Nová doba*, XXXVI., č. 328, 29. 11. 1930, s. 4. ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 171.

³⁸⁴ *Český směr*, XXXII., č. 278, 29. 11. 1930, s. 1.

stále zachovávalo spíše defenzivnější postoj, ačkoliv se již objevovaly sebevědomější zprávy, mluvící o získávání nových věřících, ne jen o bránění těch stávajících.³⁸⁵ Přesto rezonovala především jedna vlastnost, věrnost: „*Zůstaňte věrnými občany světové duchovní říše Kristovy! Zůstaňte věrni tisíciletému dědictví svatého Václava a svaté Lidmily.*“³⁸⁶

Tím ovšem podobnost s rokem 1921 končí. I účastníkům náboženského pole byla zřejmá jedna věc, náboženská problematika pozbyla svou přitažlivost, již se kvůli ní nepořádaly tak mohutné manifestace, méně lidí motivovala vyjít do ulic. Názorně to ilustrují výsledky sčítání lidu z prosince 1930.³⁸⁷ Katolíci tvořili 78,5% populace v českých zemích, což byl od roku 1921 pokles (82%), ovšem nikterak výrazný. Navíc za něj nemůžeme vinit nárůst bezvěrectví, občané bez vyznání sice tvořili druhou nejpočetnější náboženskou skupinu, dosažený výsledek 7,8% však opět dokládá ohromnou převahu katolictví, nemluvě o malém přírůstku od posledního sčítání (1921 7,2%). Posílila Církev československá, k ní se hlásilo 7,3% obyvatel (1921 5,2%), menší růst zaznamenali též evangelíci, jejich věřící zaujímali 4,6% populace (1921 4%).

Podívejme se nyní na Plzeň.³⁸⁸ Ve zdejších okrese se s katolickým vyznáním ztotožnilo 57% obyvatel (ve městě 53,5%), s bez vyznáním 28,5% (město 28,1%), s evangelictvím 7,3% (město 9,5%), s ČČS 5,5% (město 6%), s izraelským vyznáním 1,5% (město 2,4%). Tak jako v celých českých zemích, tak i na Plzeňsku katolická církev mírně slábla. Stále si uchovávala nadpoloviční většinu, ve městě samotném byla však již opravdu těsnou. Bezvěrci v okrese početně víceméně stagnovali (oproti roku 1921 získali pouze 0,5%), ve městě pak dokonce jejich podíl v populaci poklesl, nepochybně kvůli konkurenci ze strany CČE a ČČS. Zvláště evangelíci, kteří ve městě tvořili téměř jednu desetinu populace, jsou důkazem úspěšného prosazení menšinové uskupení v náboženském poli. Zastoupení obyvatel izraelského vyznání sláblo jak kvůli pozvolnému demografickému růstu okresu (v němž tvořili stále nižší procento), tak kvůli poklesu samotných věřících. Náboženská pluralizace se očividně vztahovala i na židovské obyvatelstvo.

Ve srovnání s rokem 1921 se příliš nezměnilo. V českých zemích stále jasně převládalo katolictví a druhá nejsilnější náboženská skupina nedosahovala ani 8%. V Plzni můžeme mluvit o upevnění pluralizace, menší náboženské subjekty, reprezentovány CČE a ČČS, posílily. Katolíci

³⁸⁵ *Český západ*, XXIII., č. 44, 31. 10. 1930, s. 1.

³⁸⁶ Tamtéž, XXIII., č. 48, 28. 11. 1930, s. 1.

³⁸⁷ *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu*, s. 46-50.

³⁸⁸ Tamtéž, 69 (údaje o okrese). Pro údaje o městě samotném: BĚLOHLÁVEK, Miloslav. *Círky v Plzni v první polovině 20. století*, s. 359.

výsledky ze sčítání z prosince 1930 většinově vítali, spatřovali v nich vnitřní sílu katolicismus, kterému se naskýtá šance pozměnit náboženské pole ve svůj prospěch: „*Popřevratová vlna odpadová přestala a přirozeným zákonem se nyní odráží zpět a postihuje původce. Mnoho svedených se vrací a ještě víc jich lituje nerozvážného kroku, k němuž se dali svěsti nezřízenou a dobře zaplacenou agitací.*“³⁸⁹

Doba velkých početných výstupů z katolické církve definitivně skončila, jejím konkurentům se nedařilo oživit protikatolický étos, který byl ve 20. letech tak rozšířený. Nepomáhala ani tradiční mobilizační témata v podobě školství, tak ani ta nová v podobě fašismu. Na přelomu roku 1932 a 1933 představil ministr školství a národní osvěty Ivan Dérer (sociální demokrat) návrh novely školského zákona, jímž by školství přešlo plně do kompetence státu, církev by z něj byly vyloučeny.³⁹⁰ Katolíci reagovali okamžitým odporem. Byla zahájena tisková kampaň, dařilo se organizovat veřejné manifestace (údajně z padesáti okresních a krajských měst, Plzeň nevyjímaje), k protestům se navíc připojili i němečtí a slovenští souvěrci.³⁹¹ KSČ a sociální demokracie výzvu přijaly a brojily proti organizovaným katolíkům, v plzeňské *Nové době* se dočteme: „*Varujeme klerikály před provokacemi! Z jejich akcí nemáme žádný strach! Proti klerikálním privilegiím bylo by možno zmobilisovati pokrokový tábor k aktivitě, jaká byla projevena několikrát v minulosti.*“³⁹²

Čitelný autoritativní přístup však nebyl na místě. Následné schůze, tiskové kampaně a politické boje ukázaly dvě důležité věci.³⁹³ Vítězství si nárokovaly obě strany, přesto bylo zřejmé, že se nejednalo o jednostrannou záležitost, katolíci nebyli defenzivně, a to ani v „bezvěrecké“ Plzni. Ostatně, novela školského zákona nebyla kvůli tlaku katolíků uvedena v platnost.³⁹⁴ S tím úzce souvisí druhá záležitost, rozpad onoho „pokrokového tábora“. Ve 20. letech se na protikatolických akcích často shodli lidé z pravicového i levicového politického spektra, ve 30. letech zavládl daleko diferencovanější přístup ke katolictví, přesouvající se dokonce do samotných levicových stran. Antiklerikální kampaně už neměly takovou politickou a veřejnou podporu, obyvatelstvo nereagovalo mohutnými manifestacemi, výstupy z katolické církve se též nedostavily.

³⁸⁹ *Český západ*, XXVI., č. 3, 19. 1. 1933, s. 1.

³⁹⁰ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 148-149.

³⁹¹ *Český západ*, XXVI., č. 4, 27. 1. 1933, s. 1.

³⁹² *Nová doba*, XXXIV., č. 28, 28. 1. 1933, s. 3.

³⁹³ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 148-151. *Český západ*, XXVI., č. 5, 3. 2. 1933, s. 1. *Nová doba*, XXXIV., č. 33, 2. 2. 1933, s. 6.

³⁹⁴ ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek*, s. 190-191.

Organizovaní bezvěrci se snažili vyburcovat sympatizanty levicových stran obrazem, spojujícím katolickou církví s fašismem. Úspěch fašistických uskupení a režimů ve 30. letech byly dávány přímo do souvislosti s revitalizací katolicismu, psalo se o „*vlně reakční mentality*“.³⁹⁵ Toto spojení nebylo vybájené. I v ČSR docházelo k fašizaci některých katolických organizací (např. slovenské strany ľudové), mladí katoličtí intelektuálové též neskrývali své antidemokratické tendence.³⁹⁶ Vysoká katolická hierarchie se nikdy nezbavila svého prezíravého přístupu vůči demokracii, autoritářským a stavovským ideálům, blížícím se fašismu, dopřávala sluchu. Sám arciděkan Havelka se přidal k fašistickému hnutí Vlajka a stal se vedoucím její plzeňské odbočky.³⁹⁷ Nutno ale dodat, že tak otevřené přitakání fašismu bylo u českého katolického duchovenstva vzácností.³⁹⁸

Přesto splývání katolicismu s fašismem pokulhávalo, a to především kvůli postoji lidovců. Ač se ve straně utvořilo pravicové křídlo pod vedením Bohumila Staška (které ovšem nelze ztotožnit s fašismem), nedokázalo se prosadit, Jan Šrámek udržoval stranu lidovou na středových a demokratických pozicích.³⁹⁹ A právě tento postoj stavěl katolíky do příznivého světla, i levicové subjekty oceňovaly prodemokratický postoj lidovců, zabraňující posilování fašistických tendencí. Lidovci se tak ocitli ve společném táboře s levicovými a liberálními subjekty oponujícími fašismu. Mobilizace proti katolicismu skrze fašismus tak nebyla úspěšnou. Agitace s ní spojené, např. při příležitosti násilného zrušení rakouské sociálně demokratické strany v únoru 1934 (provedené „klerofašistou“ Engelbertem Dollfussem), neměly většího ohlasu.⁴⁰⁰

Cenné informace o proměně náboženského pole ve 30. letech skýtají záznamy plzeňské CČE a CČS. Církev českobratrská evangelická, jejíž kvantitativní nárůst na Plzeňsku byl ve 20. letech pozoruhodný, ve 30. letech spíše stagnovala. Ba co víc, přestupy katolíků, klesající již v průběhu 20. let, se vyrovnávaly konverzí evangelíků zpět do katolické církve, úbytek členů nenastal jen díky trvajícím přestupům občanů bez vyznání.⁴⁰¹ To společně s probíhající rehabilitací katolicismu vedlo k přehodnocení vztahů CČE vůči katolické církvi. V prvních letech

³⁹⁵ *Zář*, IV., č. 4, 1. 4. 1937, s. 6.

³⁹⁶ ŠEBEK, Jaroslav. *Posilování antidemokratických trendů v české společnosti ve 30. letech: příklad katolického prostředí*. In: NĚMEČEK, Jan, ed. a kol. *Československo a krize demokracie ve střední Evropě ve 30. a 40. letech XX. století: hledání východisek*. Praha: Historický ústav, 2010. s. 247-264.

³⁹⁷ ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*, s. 148.

³⁹⁸ PUTNA, Martin C. a BEDŘICH, Martin, ed. *Česká katolická literatura v kontextech*, s. 800-801.

³⁹⁹ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové*, s. 316-318.

⁴⁰⁰ *Vždy věrná Plzeň*, I., č. 3, červen 1934, s. 22.

⁴⁰¹ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 171.

republiky byl zaujat rezolutně protikatolický přístup („*stojíme rozhodně proti Římu*“), výroční zprávě plzeňského seniorátu z roku 1937 ovšem dokumentuje změnu misijní taktiky: „*Sami zachováváme vůči katolicismu klidný a nebojovný poměr, neboť tč. jedná se především o tom, kam své kroky obrátí lidé bez vyznání. Půjdou tam, kde uvidí čistější a účinnější křesťanství.*“⁴⁰² Katolictví se dočkávalo ocenění i od předních českých evangelíků, v čemž katolíci spatřovali jen další znak svého rostoucího vlivu.⁴⁰³

V obdobně situaci se nacházela Církev československá. K její náboženské obci Plzeň-východ v druhé polovině 20. let konvertovalo značné množství katolíků, v první polovině 30. let ale jejich počty rychle klesaly, nejpočetnější náboženskou skupinou přestupující k ČČS se stali bezvěrci.⁴⁰⁴ Přestupy k ČČS se pravděpodobně rovněž kryly s výstupy, k zmíněné obci Plzeň-východ přínáleželo v roce 1926 1 691 věřících, roku 1930 8 212, roku 1938 8 355.⁴⁰⁵ Z hlediska menšinových křesťanských církví se náboženské pole jevílo stabilním, s jasnou dominancí katolické církve a slábnoucím bezvěrectvím.

Z některých postřehů v této kapitole by se dalo usuzovat, že katolická církev nejen ubránila své pozice, ale dále je zlepšovala. Ve 30. letech se skutečně setkáme s hojnými, až ustálenými zprávami, referujícími o revitalizaci katolictví ve světě a v ČSR. Uvedme na ukázkou citát z *Českého západu* z dubna 1934: „*Dnešní časy dávají náboženství opět místo, které mu patří. I v našem národě roste vlna náboženské obrody. Lidé, kteří byli nevěrou zavedeni na pokraj zoufalství, vracejí se jako marnotratní synové do přístavu spásy, do církve Kristovy, kde nacházejí mír a pokoj, jehož nevěrecký stát dáti nemůže.*“⁴⁰⁶ Skrývaly se však za těmito vzletnými slovy skutečně hmatatelné změny náboženského pole?

Nejprůkaznější by byl samozřejmě komplexní soupis náboženských změn (konverzí), ten ovšem neexistuje, musíme se spokojit s kusými informacemi. Tou první je výše uvedený vývoj náboženského složení žactva (náboženské výuky) na plzeňském národním školství, potvrzující tezi o lehce sílícím katolictví (v školním roce 1932-1933 přibližně 47%, 1937-1938 51%), klesajícím bezvěrectvím (z 34% na 29%) a konstantním evangelickým a československým vyznáním. Dominikánská farnost na Pražském předměstí si vedla stručné záznamy o

⁴⁰² MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 14. Zpráva seniorátu citována podle: ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 171.

⁴⁰³ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 82-83. *Český západ*, XXV., č. 29, 15. 7. 1932, s. 1.

⁴⁰⁴ *Výhledy*, I., č. 1, duben 1935, neočíslováno.

⁴⁰⁵ Ústřední archiv a muzeum Církve československé husitské (dále ÚAMCČSH) Praha, K 40/1684, *Vývoj náboženské obce církve československé v Plzni-východ v letech 1926-1944*, s. 27.

⁴⁰⁶ *Český západ*, XXVII., č. 14, 5. 4. 1934, s. 1.

náboženských změnách, z nichž vyplývá, že od roku 1932 převyšovaly návraty do katolické církve výstupy, došlo k převrácení trendu, který se držel od vzniku republiky.⁴⁰⁷ Samozřejmě nemůžeme mluvit o závrtných číslech, každoročně se jednalo o maximálně 200-300 osob, přesto se nám dostává potvrzení o pozvolné změně náboženského pole. Plzeňské arciděkanství si podobně záznamy nevedlo, Antonín Havelka ovšem v roce 1937 sebevědomě psal: „*Od té doby (od sčítání lidu 1930 – pozn. PV) se poměry neobyčejně zlepšily ku prospěchu katolíků. Každoročně totiž vracejí se svedení nazpět do katolické církve, a jejich počet daleko převyšuje nahodilé odpady.*“⁴⁰⁸

Stoupal též počet svatých přijímání. U plzeňských dominikánů jich bylo za rok 1936 uděleno odhadem na 38 tisíc, za rok 1937 přes 40 tisíc a během roku 1938 48 tisíc.⁴⁰⁹ Duchovní správa vyčíslila počet svatých přijímání v celém městě (tedy včetně františkánů a redemptoristů) za rok 1933 na 150 tisíc, v roce 1940 činil odhad 200 tisíc.⁴¹⁰ O přehodnocování náboženského stavu svědčí křtění odrostlých dětí (jež musela povolovat arcibiskupská konzistoř), věc ve 20. letech vzácná. Jejich rodiče si nejspíše přáli vychovávat dítě v bez vyznání, z různých důvodů ale měnili názor. Opět se nejednalo o vysoké počty, ovšem ani o jednotlivce, za rok bylo takto pokřtěno několik desítek jedinců.⁴¹¹ Vzhledem k stoupajícímu počtu konvertitů, kteří nikdy nenavštěvovali hodiny náboženství (katoličtí duchovní jim přezdívali „*moderní pohané*“), byly od roku 1933 pořádány kurzy náboženské výuky pro dospělé.⁴¹² Katolické svátky a slavnosti, patřící vždy do silných stránek církve, se ve 30. letech těšily rostoucí oblibě. Například v roce 1936 musel být dodatečně upravován program slavnosti Božího těla, vyžádala si to velká účast obecnstva.⁴¹³ Ne jinak tomu bylo na plzeňském venkově.⁴¹⁴

Pokud CČE a CČS vykazovaly vcelku stabilní členskou základnu a katolictví mírně posilovalo, logicky z toho vyplývá, že to museli být právě bezvěrci, kteří v náboženském poli ztráceli pozice. Uvedené výkazů o změnách náboženské příslušnosti dosvědčuje drolení jejich

⁴⁰⁷ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 243, 248, 258, 268, 274, 299, 327.

⁴⁰⁸ *Vždy věrná Plzeň*, IV., č. 10, říjen 1937, s. 79.

⁴⁰⁹ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 274, 299, 327.

⁴¹⁰ *Vždy věrná Plzeň*, I., č. 1, duben 1934, s. 8. *Ročenka plzeňských katolíků: léta Páně 1941*. Beroun: Propagační ústav sv. Jakuba, 1941. neočíslováno.

⁴¹¹ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 243, 248, 258, 268, 274, 299, 327.

⁴¹² AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 511-512.

⁴¹³ Tamtéž, s. 517-518.

⁴¹⁴ SOKA Plzeň-jih, FÚ Štěnovice, č. f. 409, i. č. 1, *Kronika fary*, s. 62-66. VEDRAL, Patrik. *Veřejný život ve Vejprnicích za první republiky*, s. 109-110.

členské základy, které nebylo zdaleka fatální, avšak ukazuje na ztrátu dynamiky. Bezvěreckému hnutí se nejspíše již od poloviny 20. let nedařilo zvyšovat své počty, 30. léta zase ukazují na jeho malou členskou integraci.⁴¹⁵ Ta měla být zajištěna pozitivním programem, všechny bezvěrecké organizace znovu a znovu zdůrazňovaly, že se nechtějí spokojit s negativním vymezením svého stavu („bez“). Existovaly plány na zřízení „církve pro bezvěrce“, na vytvoření bezvěreckých verzí rituálů přechodu (narození, svatba, pohřeb), na vlastní svátky, symboly a etiku.⁴¹⁶ Tyto ambiciózní projekty se ale nedařilo realizovat, bezvěrecké organizace byly málo početné, politicky rozdělené, a ani jejich vlastní členstvo se zpravidla nedokázalo dohodnout na jasném a uceleném programu. Můžeme se navíc ptát, zda je možné vůbec tak komplexní společenskou změnu prosadit, a to i s větší podporou a v delším časovém úseku.

Bezvěrecké hnutí si prostě vytklo až příliš velikášský cíl, bez jeho plnění se ovšem dostavovala otázka: k čemu vlastně ono hnutí je? Ne náhodou se ve 30. letech projevuje jistá ochablost, klesá aktivita bezvěreckých organizací i jejich celospolečenský dopad, na tom nic nezměnila tzv. „Manifestaci pokrokového tábora“ z července 1935 ani mezinárodní kongres volných myslitelů v Praze v roce 1936.⁴¹⁷ Komunistický Svaz proletářských bezvěrců byl dokonce v roce 1933 zakázán.⁴¹⁸ Jedním z mála úspěšnějších podniků, jenž stále vzbuzoval společenský zájem, bylo vypracování a propagování tzv. laické morálky, za níž se postavily tři zbylé velké bezvěrecké organizace – Volná myšlenka, Unie svobodných socialistických myslitelů a Bund proletarischer Freidenker.⁴¹⁹ Jakožto nepovinný předmět byly kursy laické morálky zavedeny v říjnu 1935 v Praze, rychle se šířily do dalších měst (včetně Plzně). I přes některé slibné náznaky se však do konce první republiky nepodařilo udělat z laické morálky státem uznaný povinný školní předmět.⁴²⁰ Jeden z nejdůležitějších bodů bezvěreckého hnutí, náboženská výuka pro děti bez vyznání (tak bývala laická morálka nazývána), nebyl splněn.

Houstnoucí mezinárodní situace, jejíž tlak vedl k přehodnocení některých politických vztahů, se rovněž podepsala na organizovaných bezvěrcích. Fanatismus na sebe mohl vzít i jinou, než nábožensko-církevní podobu. Za největší nebezpečí tak začal být považován „*národní mysticismus*“, na krajském sjezdu Volné Myšlenky v Plzni z června 1938 bylo prohlášeno:

⁴¹⁵ KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 85.

⁴¹⁶ Tamtéž, s. 62-63, 67-72.

⁴¹⁷ JEMELKA, Martin. *The Social Democratic Atheist Movement*, s. 184-186.

⁴¹⁸ HUDEČKOVÁ, Viera. *Antiklerikálne a ateistické tradície v našom revolučnom robotníckom hnutí: (1918-1938)*. I. vydanie. Bratislava: Ústav marxizmu-leninizmu ÚV KSS v Nakladateľstve Pravda, 1978. s. 106-107.

⁴¹⁹ *Zář*, I., č. 11, 1. 11. 1934, s. 6.

⁴²⁰ KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 116-132.

„Němci jsou zfanatizováni, že žádný náboženský fanatismus nebyl nikdy tak vybičován. Tři až čtyři roky k nim mluvil jeden člověk a oni propadli jeho ideologii. Lid je úplně zfanatizován, když jede vůdce automobilem se zdviženou pravicí, padají na zem a spínají k němu ruce.“⁴²¹ Mnozí bezvěrci si kladli otázku, zda nebyla jejich kritika církevně zastřešeného náboženství příliš jednostranná, či jestli jednoduše nepodcenili situaci, když nesnášenlivost a antidemokratické tendence ztotožňovali skoro výhradně s církvemi.

Posun v náboženském poli se ovšem neodehrál, kdyby neproběhlo začleňování katolicismu „zpět do národa“. Posun v hodnocení katolictví jsme zaznamenali už na sklonku 20. let, 30. léta v tomto trendu pokračovala. Katolický tisk to pochopitelně s potěšením kvitoval: „*To katolictví, kdysi pohrdané a přezírané, je dnes pojímáno jako pevný a jistý faktor nejen veřejného života, ale i jako náplň a mohutná vzpruha života vědeckého a uměleckého.*“⁴²² Jako posilující faktor sloužila v textu dosud ignorovaná Velká hospodářská krize. V Plzni došlo v říjnu 1931 ke sjednocení roztříštěných dobročinných spolků do farního odboru katolické charity se sídlem u františkánů (odbor byl společný pro obě plzeňské farnosti).⁴²³ Nedá se vyloučit, že by jeho činnost nemohla do zkoumaného posilování katolictví zasahovat, plzeňská charita ostatně vedle rozdávání jídla a ošetřování nemocných prováděla křty a uzavírala církevní sňatky.⁴²⁴ Její dobročinné akce (a náklady na ně) však blednou ve srovnání milionových položek, jež na pomoc nezaměstnaným a sociálně slabým vydávala obecná samospráva a s ní spřízněné instituce.⁴²⁵

Nejde tudíž toliko o charitativní činnost, kterou církev nabízela, jako o efekt Velké hospodářské krize v oblasti státní identity. Celé prvorepublikové období bylo nepřestávajícím hledáním dostatečné legitimacy, kterou by přijaly v Československu žijící národy, sociální vrstvy a náboženské skupiny.⁴²⁶ Neutěšený vývoj, jímž si Evropa ve 30. letech prošla, vyvolával tlak na změnu statu quo. V Československu je toho dokladem utvoření radikálních frakcí uvnitř státoprávních stran (ať již levicových nebo pravicových), a vzestup separatistických uskupení s fašistickým programem (jmenovitě Sudetoněmecké strany). Politické a kulturní elity, seskupené kolem tzv. Hradu, se pokoušely první republice vtisknout liberální identitu se

⁴²¹ AMPL, Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974), i. č. 2020, sign. 15V/24, zpráva o krajském sjezdu Volné Myšlenky z června 1938.

⁴²² *Český západ*, XXX., č. 6, 5. 2. 1937, s. 1.

⁴²³ *Tamtéž*, XXIV., č. 44, 28. 10. 1931, s. 1.

⁴²⁴ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 230.

⁴²⁵ *Výroční zpráva Arcidiecévního svazu Katolické charity v Praze za rok 1934*. V Praze: Arcidiecévní svaz katolické charity, [1935]. s. 7-9, 29. RÁKOSNÍK, Jakub. *Odvrácená tvář meziválečné prosperity: nezaměstnanost v Československu v letech 1918-1938*. Vyd. 1. V Praze: Karolinum, 2008. s. 248-249, 409-410.

⁴²⁶ TÍŽIK, Miroslav. *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku*, s. 59-60.

sociálním zabarvením, tento koncept ovšem ztrácel oporu (a to nejen v ČSR), nedařilo se mu adekvátně odpovídat na nové výzvy. Samozřejmě se za tím skrývá celková strukturální krize státu, jenž nebyl schopen řešit kupíci se politické, sociální, ekonomické a národnostní problémy.⁴²⁷

Katolicismus tak dostal prostor pro zaujetí výhodnějšího postavení. Tuto skutečnost můžeme připisovat zmíněné poptávce po legitimizační podpoře státnosti, ale rovněž aktivitě katolických elit (církvních, kulturních, politických), mezinárodní opoře církve, i jednoduchému faktu, že se ke katolickému vyznání stále hlásila většina obyvatel republiky. Ukázkovým příkladem spolupráce všech těchto faktorů je I. celostátní sjezd československých katolíků v Praze z června 1935.⁴²⁸ Katolictví na něm bylo prezentováno jako integrující síla, sjezdu se účastnily všechny národnosti ČSR (Češi, Němci, Slováci, Poláci, Maďaři, Rusíni), závěrečnému čtení evangelia, probíhajícímu v šesti jazycích, přihlíželo přes 300 000 katolíků. Sjezd by se pochopitelně neudál bez energického přístupu předních katolických osobností, a to i těch zahraničních v podobě apoštolského legáta Jeana Verdiera (pařížského arcibiskupa) a polských i rakouských primasů. Více než symbolickou byla účast ministerského předsedy Jana Malypetra a ministra zahraničí Edvarda Beneše, sjezdovou delegaci přivítal i T. G. Masaryk.⁴²⁹

Jestli katolictví fakticky sloužilo jako integrující prvek státu je sporné, zvláště německé a slovenské katolické kruhy si od sjezdu slibovaly spíše podporu své národní věci. Pro nás je ale důležitější, že česká veřejnost tuto rétoriku alespoň částečně přijímala, zřejmě to vyplývá i z hodnocení katolického sjezdu z pera plzeňských sociálních demokratů, kde je kladné hodnocení katolictví doplňováno jen velmi mírnou kritikou.⁴³⁰ Známkou tohoto „přijímání katolictví“ byla též změna názorů na některá dějinná období, zvláště baroka. Tato dějinná epocha, tradičně považováno za dobu úpadku a „temna“, byla ke konci první republiky stále více pozitivně vyzdvihována, za druhé republiky snad až opěvována.⁴³¹ Při akcích zaměřených na případnou obranu republiky pak samozřejmě nemohly chybět dříve ostrakizované katolické

⁴²⁷ HEUMOS, Peter. *Strukturální prvky první Československé republiky*, s. 157-168.

⁴²⁸ ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin. VII., Doba československého katolicismu (1918-1949)*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2010. s. 187-190.

⁴²⁹ FIALA, Petr et al. *Český politický katolicismus 1848-2005*, s. 298-299.

⁴³⁰ *Nová doba*, XLI., č. 179, 28. 6. 1935, s. 1.

⁴³¹ SZABOVÁ, Gabriela. *České baroko v politické argumentaci katolíků mezi dvěma válkami*. In: *Marginalia historica: sborník prací Katedry dějin a didaktiky dějepisu Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy*. Praha: Scriptorium, 1996 (1). s. 150-165.

spolky, např. k prvnímu máji 1938 vydaly tělocvičné jednoty Sokol, DTJ a Orel společné svolání, což bylo poprvé v historii, co něco podobného uskutečnily.⁴³²

Z této perspektivy se tak druhorepublikový příklon ke katolictví jeví jako kontinuální záležitost. Jeho razantní nástup byl nepochybně umožněn Mnichovskou dohodou, která ono směřování potvrdila, ovšem nestvořila. Katolická reprezentace nejednala před ani po září 1938 jednotně, nemůžeme ji tudíž jako celek vinit za autoritářská a diskriminační ustanovení druhé republiky. Dělat přímou úměru mezi revitalizací katolicismu a nástupem autoritativních pořádků by bylo nespravedlivé, skrývají se za nimi daleko složitější procesy, neredukovatelné na náboženskou kulturu. Na druhou stranu se nezanedbatelná část církevních hodnostářů a katolické inteligence přičinila za demontáž liberálních principů, volalo se po „očistě národního života“ a zúčtování s prvorepublikovou tradicí (tak však nečinili pouze oni).⁴³³ Jestliže katolíci poukazovali na jednostranné odmítání jejich vyznání po vzniku ČSR, a to po právu, tak se část jejich představitelů dopouštěla za druhé republiky totožných kroků, kdy pod pláštíkem moralismů prosazovali restrikcí veřejného i náboženského života. Plzeňští dominikáni na své schůzi z konce roku 1938 psali: „Upozorňováno na špatné filmy, nevěrecké letáky, na pohřbívání ohněm, na mnoho nepokřtěných dítek a dospělých, vybízení členové ku vyhledávání takových duší ubohých“.⁴³⁴

1.10 Zdroje náboženského pole

V předchozích kapitolách byl lehce načrtnut prvorepublikový vývoj náboženského pole na příkladu města Plzně. V textu již došlo k adresování některých důležitých faktorů, jež stály za fungováním a změnou tohoto pole. Nyní dojde k jejich shrnutí a rozboru. Obojí se nejlépe provádí na analýze zdrojů, z nichž jednotlivé subjekty náboženského pole čerpaly svoji sílu.⁴³⁵

⁴³² Český západ, XXXI., č. 19, 6. 5. 1938, s. 1.

⁴³³ GEBHART, Jan a KUKLÍK, Jan. *Druhá republika 1938-1939: svár demokracie a totality v politickém, společenském a kulturním životě*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2004. s. 39, 182-190.

⁴³⁴ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 328-329.

⁴³⁵ „Jak lze zachytit objektivní relace nezredukovatelné na interakce, v nichž se projevují? Těmito objektivními relacemi jsou vztahy mezi pozicemi v rozdělování zdrojů, které se mohou stát hybnými a účinnými silami jako trumfy v honbě za získáním cenných statků v našem sociálním světě.“ BOURDIEU, Pierre. *Sociální prostor a symbolická moc*. In: MAYER, Françoise, Václav HUBINGER a Laurent BAZAC-BILLAUD. *Antologie francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie, historie*. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách, 1995. s. 218-219.

Pro nás jsou důležité zdroje, případně kapitál, politický (mocenský), ekonomický, kulturní a symbolický, jež ale nesmí být chápány odděleně, vzájemně se ovlivňovaly.

Plzeňská samospráva nedoznala od roku 1919 viditelných politických změn, radnici po celý zbytek první republiky ovládali sociální demokraté s národními socialisty, lidovci se nikdy ani náznakem nevymanili ze svého marginálního postavení. V městském prostředí se obecně lidovci netěšili velkým volebním úspěchům, jejich členská základna se nacházela především na venkově.⁴³⁶ Organizovaní katolíci v Plzni nesli nelibě skutečnost, že vládnoucí strana ve městě upřednostňuje bezvěrectví, a snad i ostatní křesťanské církve, před církví katolickou. Místní sociální demokraté byli vlastně hybnou silou bezvěreckých podniků, dodávající jim svojí přítomností společenskou autoritu. Plzeňští dominikáni vystihli tento fakt při svém popisu Husových oslav z roku 1924, sloužících jako příležitost pro kritiku katolictví: *„Lidu se sešlo velice mnoho, poněvadž zdejší Nová doba – radniční orgán, ohlašovala, že řečnit bude starosta plzeňský a poslanec Luděk Pik, a to táhlo. (...) Myslím, že bylo záhodno promluvit buď se starostou nebo s policejním ředitelem, zdali je přípustno, aby nás řečníci veřejně tak tupili před naším domem a před kostelem (akce se odehrála přímo před kostelem dominikánů – pozn. PV) a zdali k tomu musíme mlčeti, že každým rokem se to opakuje (...).“*⁴³⁷

Komunální orgány tudíž nepatřily k opoře katolické církve, podporu poskytovaly spíše občanům bez vyznání a evangelíkům. K obyvatelům izraelitského vyznání byla ze strany sociální demokracie zachovávána vstřícnost. Ovlivňování náboženské pole skrze samosprávu mělo přesto své meze. Pozice sociálních demokratů byly silné, nikoliv neatřesitelné, přílišná jednostrannost či vybočení ze „společenských norem“ mohlo vyprovokovat negativní odezvu. Ovládání samosprávy s sebou navíc neslo i povinnosti, projevující se v náboženském poli města. K Plzni se vztahovalo patronátní právo na mnoho náboženských staveb (předně kostelů, ale kaplí a far), které sice mohla nechat radnice klidně chátrat, avšak kulturní a historická cennost těchto objektů, spojována s jejich jasnou viditelností (v případě špatného stavu nehezká vizitka), vedly k vynaložení finančních prostředků na jejich opravy a udržování. Sociální demokraté tak chtě nechtě spolufinancovali zvelebování katolických staveb, a i jinak vůči městské radnici kritický arciděkan Havelka uznával, že město svědomitě odvádělo svoji povinnost.⁴³⁸

⁴³⁶ ⁴³⁶ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 107-109.

⁴³⁷ AMPL, *Dominikáni v Plzni*, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 163.

⁴³⁸ *Vždy věrná Plzeň*, III., č. 1, leden 1936, s. 5.

V Plzni tedy lidovci v průběhu sledovaného období nezískávali nové mocenské pozice. Možná je však Plzeň výjimkou, jak tomu bylo na celostátní úrovni? Podle volebních výsledků československé katolické strany nejvíce získaly ve volebním roce 1925, poté ztrácely. Lidovci představují naprosto ukázkový příklad, během let 1920-1935 ztratily značnou část voličské podpory, a vinny za to nejsou jenom „bezvěrecké“ Čechy, na Moravě v podstatě přišly o své dominantní postavení.⁴³⁹ Pokud tato práce razí tezi o posilování katolictví ve 30. letech, nelze ji vysvětlit změnou mocenské a politické rovnováhy ve prospěch katolických stran. Ačkoliv volební propad lidovců nemusí tezi narušovat, ba naopak. Politický katolicismu získával nejvíce volebních hlasů v době očividného tlaku vůči katolické církvi, jakmile opadl, podpora klesala. Jedním z projevů revitalizace katolicismu tak paradoxně bylo oslabování katolických stran.

Ekonomickou převahu některého ze subjektů náboženského pole nelze lehce určit. Do propagandistického arzenálu všech jeho účastníků patřilo osočování svých oponentů z vlastnění nadprůměrného jmění, jímž si dokáží koupit své postavení. Bezvěreckého hnutí se sice mohlo odvolávat na pomoc plzeňských sociální demokratů a částečně i národních socialistů (např. možnost užívat stranické tiskárny byla takřka k nezaplacení), avšak ani u jedné z těchto stran nebylo ono hnutí prioritou. Své finanční zdroje tudíž zpravidla vynakládaly na jiné účely. Kvůli nízkému počtu organizovaných bezvěrců nemohly velké finanční sumy pocházet ani od dobrovolných darů členstva. Na druhou stranu, napojení na dvě nejsilnější plzeňské politické strany značně usnadňovalo přístup k obytným prostorům (spolkové domy Peklo a Nebe), nutným k realizaci hnutí. Politické kontakty kompenzovaly nedostatek financí. Výhodou bylo též mezinárodní zázemí a kontakty předních bezvěreckých organizací (hlavně Volné myšlenky), byť těmi disponoval téměř každý účastník náboženského pole.

Ač bývá kritika katolické církve velmi často obrácená na její domnělé bohatství, odporující proklamované chudobě a pokoře, nelze její ekonomickou sílu přeceňovat. Její majoritní zastoupení v Československu totiž neneslo jen ekonomické zdroje, ale i ekonomické výdaje na spravování s církví a politických katolicismem spjatých ústavů, spolků a objektů. Odchod části věřících a zpočátku napjaté vztahy se státní mocí tomu nijak nepomáhaly. Vztáhneme-li problematiku na Plzeň, seznáme, že se katolíkům dařilo udržovat, opravovat a zkrášlovat již existující objekty, uvedme např. opravu kostel sv. Bartoloměje a pořízení nových zvonů, jež byly za války konfiskovány. Byly dokončeny i některé předválečné projekty, např.

⁴³⁹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 112.

v červnu 1936 byl slavnostně vysvěcen nový klášter plzeňských redemptoristů.⁴⁴⁰ Katolické instituce ovšem neexpandovaly, přestože existovaly ambiciózní plány ke zkvalitnění církevní správy v dělnických částech města (Skvrňany, Doubravka), uvažovalo se dokonce o usídlení dalšího církevního řádu (jmenovitě Salesiánů).⁴⁴¹ Důvod nerealizace těchto projektů je jednoduchý, nedostávalo se finančních prostředků. Ani u katolické církve nemůžeme považovat její ekonomickou sílu za zdroj, jímž by výrazně převyšovala své konkurenty.

Pro CČS a CČE byla existence dostupných finančních zdrojů životně důležitou, jen díky nim mohly vybudovat nové bohoslužebné prostory, bez nichž se snižovala schopnost integrovat věřící a oslovovat potenciální konvertity. I proto žádaly obě církve (zejména CČS), aby jim v regionech, kde vykazovaly vyšší počty věřících, byly předávány katolické kostely. V Plzni byl rozhodnutím městské rady z konce roku 1920 poskytnut kostel sv. Anny do společného spoluožívání CČS a CČE (v kostele měly být prováděny též občanské sňatky).⁴⁴² Katolická církev považovala většinu těchto akcí za porušení svých práv, v celé republice se mezi křesťanskými církvemi rozpoutal tzv. boj o kostely. Z právního hlediska bylo zabírání církevního majetku lehce napadnutelné, spory proto zpravidla končily navrácením objektů katolické církvi.⁴⁴³ Ne jinak tomu bylo v Plzni, kde i přes protesty městské rady získali katolíci kostel sv. Anny zpět.⁴⁴⁴ Oběma církvím nezbylo nic jiného než si potřebné budovy postavit, nebo alespoň koupit.

Úspěšně si ve městě počínali evangelíci. Oba plzeňské sbory CČE si během meziválečné doby postavily své svatostánky, sbor Plzeň-západ v roce 1925 slavil dokončení výstavby Husova chrámu, Plzeň-východ činil to samé roku 1936 při otevření svého Korandova sboru.⁴⁴⁵ Jmenované stavby nesloužily jenom k bohoslužbám, poskytovaly prostor pro vzdělávací, zábavní a sociální činnost evangelickým spolkům. U později postaveného Korandova sboru se setkáme s vizí „evangelické osady“, poskytující svým věřícím vše potřebné, od bydlení po nákup.⁴⁴⁶ Finanční prostředky pro zřízení svých kostelů získávala CČE od členstva, církevního ústřední, ale i od souvěrců z USA.⁴⁴⁷ Americkým penězům za svoji existenci vděčí i Betlémská

⁴⁴⁰ *Vždy věrná Plzeň*, III., č. 7, červenec 1936, s. 56.

⁴⁴¹ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 513. *Vždy věrná Plzeň*, II., č. 1, leden 1935, s. 10.

⁴⁴² ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 172-173.

⁴⁴³ ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin*, s. 138.

⁴⁴⁴ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 172-173.

⁴⁴⁵ KUMPERA, Jan. *Husův chrám v Plzni: osmdesátiletý jubilat - svědek osudů Českobratrské církve evangelické*. Plzeň: Západní sbor Českobratrské církve evangelické, 2005. s. 2.

⁴⁴⁶ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 192.

⁴⁴⁷ Tamtéž, s. 160-161.

kaple, neboli kostel metodistů, dostavěný v roce 1927 (dnes v něm sídlí metodistický sbor Marantha).⁴⁴⁸ Mezinárodní vazby, a tím i pomoc, bývají zdůrazňovány u církve katolické, nicméně z příkladu evangelíků je zřejmé, že ani u nich nebyly zanedbatelné. Nesmíme si však pod dary z USA představovat horentní sumy, většinu nákladů na stavbu kostelů CČE v Plzni nesli její věřící.

Jestliže je činnost evangelíků dobrým příkladem toho, jak může menšinová církev mobilizovat své ekonomické zdroje k úspěšnému prosazení v určitém regionu, je Církev československá jejich opakem. Nedostatek financí byl tak značný, že tato církev nebyla schopna za celé prvorepublikové období vystavět ani jeden sbor/kostel.⁴⁴⁹ Ve své bohoslužebné činnosti tak byla církev odkázána na plzeňské školní kaple, propůjčené městem.⁴⁵⁰ Náboženské obce CČS v Plzni nutně potřebovaly finanční pomoc ústředí, ta ovšem nepřišla. Důvodem bylo pravděpodobně nižší zastoupení věřících, při srovnání s jinými městy (Praha, Brno, Moravská Ostrava, Kladno, Pardubice) vykazuje Plzeň podprůměrný počet obyvatel hlásících se k Církvi československé. Jednalo se o bludný kruh, ústředí CČS nedávalo plzeňským obcím peníze na výstavbu kvůli nižšímu počtu věřících, a plzeňské náboženské obce měly nižší počty věřících, protože nedisponovaly bohoslužebnými prostory. Z Plzně proto přicházely do pražského centra frustrující zprávy, ocitujme tu z ledna 1935: *„Úspěch a rozvoj naší činnosti je podlamován jedině nedostatkem nejen vhodné bohoslužebné místnosti, ale mnohem více okolností, že ztrácíme mládež, nemůžeme jí poskytnouti místa k účelnému rozvinutí činnosti pro církev a její budoucnost na Plzeňsku. Situace je taková, že nepostavíme-li v dohledné době vlastní sbor a budovu, nemůžeme nésti odpovědnost za zdárný rozkvět naší obce.“*⁴⁵¹

Nedá se říci, že by jakýkoliv subjekt náboženského pole svým ekonomickým kapitálem závratně převyšoval své soky. Vyšší částky bývaly vyrovnávány vyššími výdaji. U CČE sice vidíme ekonomickými zdroji podmíněný růst, stavba náboženských budov jí ovšem „jen“ postavila na roveň církvi katolické, nemluvě o existenci dluhů (nutných pro výstavbu), omezujících další činnost. Značně limitujícím faktorem byl ale nedostatek finančních zdrojů pro Církev československou. Ekonomický kapitál se nejlépe zužitkoval při výstavbě a údržbě prostorů,

⁴⁴⁸ HUDECOVÁ, Dagmar. *Evangelická církev metodistická v Plzni v letech 1923-1989*. [Praha]: Evangelická církev metodistická, 2014. s. 9.

⁴⁴⁹ ÚAMCČSH Praha, K 40/1684, s. 34.

⁴⁵⁰ HRUBÝ, Václav, ed. *Plzeňský adresář: podrobný soupis majitelů domů, úřadů, škol, církevních a sociálních institucí, obchodů, živností, průmyslových podniků a obyvatelů Velké Plzně s přehledem ulic a veřejných prostranství podle stavu 1. listopadu 1937*. V Plzni: Grafika, 1938. s. 249-250.

⁴⁵¹ ÚAMCČSH Praha, K 61, *Plzeň – východ*, zpráva adresovaná Ústřední radě církve československé z 25. ledna 1935.

určených pro příznivce daného náboženského uskupení, ačkoliv nesmíme zapomínat ani na financování propagandy (letáky, věstníky). Jeho vliv ovšem nelze přeceňovat. Církev metodistů, mající podporu četných Čechoameričanů a dalších souvěrců v USA, založila v Plzni svůj sbor roku 1923, v roce 1927 postavila už zmíněný kostel. Přesto, co se stoupenců týče, nedokázali metodisté účinně konkurovat CČE ani CČS, nástup Velké hospodářské krize navíc znamenal omezení finanční pomoci z USA, což ve výsledku ochromilo metodisty v celém Československu (klesal počet věřících i sborů).⁴⁵²

Jestliže mocensko-politická sféra nepatřila mezi silné stránky katolictví, pak opak platí o kultuře. Pod pojmem kultura míním hlavně cyklicky se opakující slavnosti a svátky, obřady (křest, manželství, pohřeb) a další komunitu integrující prvky (od svatých přijímání po biřmování). Těmto praktikám dávalo sílu jejich pevné propojení se sociálními vazbami obyvatel a se společenským životem dané lokality. To vycházelo z historické kontinuity, žádný další subjekt náboženského pole se v tom katolické církvi nemohl rovnat. A jestliže jedna z vlivných definic kultury zní, že kultura je historicky předávaným vzorcem významů, není vlivná pozice katolíků překvapivá.⁴⁵³

Kulturní problematiky bude dále rozvedená v následujících kapitolách, proto se jen krátce podívejme na dvě témata: svátky a obřady. Základní otázkou všech nekatolických aktérů náboženského pole bylo: jak obojí vhodně nahradit? Zvláště na začátku první republiky existovala široká koalice, od komunistů po národní demokraty, jež žádala buď přímo zrušení, nebo obměnu církevních svátků. Existoval tedy velký politický tlak, jeho výsledky ovšem nebyly valné. Bylo prostě příliš málo kandidátů na obecně sdílené svátky, k těm několika patřily narozeniny T. G. Masaryka (7. březen), první máj, upálení Mistra Jana Husa (6. červenec) a 28. říjen. Prvorepublikový étos, stojící na osobě Masaryka, Palackého a Husa, byl navíc dosti omezený. Víceméně jej odmítaly československé národnostní menšiny, silnou rezistenci projevovali též čeští komunisté, katolíci a částečně národní demokraté (či krajní pravice).⁴⁵⁴ Nijak nepomáhala politizace těchto svátků, přisvojovalo si je hned několik ideových proudů (včetně CČS a CČE), a to vyvolávalo třenic a někdy bojkoty. Novost a politická/státní podpora laických svátků sice vedly k spektakulárním oslavám, především v první polovině 20. let, rizikem

⁴⁵² HUDECOVÁ, Dagmar. *Evangelická církev metodistická*, s. 15.

⁴⁵³ KARLOVÁ, Jana. *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013. s. 19-20.

⁴⁵⁴ ORZOFF, Andrea. *Battle for the castle: the myth of Czechoslovakia in Europe, 1914-1948*. New York: Oxford University Press, 2009. s. 131.

byla však možnost rychlého ochabnutí. Navázání na určité osobnosti a státní pořádky se vymstí, pokud obojí „vyjde z módy“.

Katolické festivity se ukázaly jako nesmírně odolné, např. se v Plzni udrželo i svěcení tolik odsuzovaného sv. Jana Nepomuckého (16. květen), byť v poněkud skromnější podobě.⁴⁵⁵ Pevně ukotvené, každý rok se opakující svátky s nepolitickým podbarvením, se více než hodily do 30. let, zvláště jejich druhé poloviny. Předností byl nadnárodní a regionální rozměr katolických svátostí, dokázaly spojit, ač obvykle jen dočasně, různé národnosti, a přitom projevovaly lokální odlišnosti (poutní místa, světci, zvyklosti), pomáhající obyvatelstvu s jejich ztotožněním. Národní rozměr katolictví byl spojen se jmény světců a věrozvěstů (sv. Václav, Cyril a Metoděj), nebyla ale vyloučena inkluze vybraných sekulárních svátků. Je pravda, že si katolíci udržovali odstup od prvorepublikové oslavy Mistra Jana Husa a Masaryka, plzeňský *Český západ* to v jednom ze svých článků komentoval následovně: „*Katolický duch a zbožnost nevymyslí tyto konservové náhražky, protože (a toho si všimněte) není v nich místa pro Boha a jeho svaté. (...) Pro křesťana není jiných svátků, než které ustanovilo náboženství.*“⁴⁵⁶ Tento odpor nicméně nebyl absolutní, čeští katolíci oslavovali první máj i 28. říjen (byť je „pokřtili“), čímž jen rozšiřovali svůj akční rádius. Naopak, přisvojení katolických svátků bylo pro další subjekty v náboženském poli takřka nemožné.⁴⁵⁷ Pořádaly se konkurenční podniky, mající odlákat od katolických svátostí potenciální účastníky, jejich negativní náplň („truc podnik“) bez pevnějšího ukotvení ve společenském životě města z nich ovšem nečinily reálnou hrozbu. Ve 30. letech těchto akcí postupně ubývalo, opět se tak potvrzuje proměna náboženského pole.⁴⁵⁸

I v otázce obřadů vystupovali katolíci sebejistě, v jejich prospěch hrály tradice, společenské zvyklosti a antropologicky zdůvodňována neochota lidí opouštět zavedené a funkční rituální praktiky.⁴⁵⁹ Další křesťanské církve zpravidla netoužily po velkých změnách obřadů, často se podobaly těm katolickým (to platí zejména pro CČS), lišily se však podporou kremací, kterou v katolické církvi povolil až Druhý vatikánský koncil (1962-1965). V každodenní praxi museli duchovní CČE a CČS u svých věřících počítat s přežívajícími katolickými zvyklostmi, k nimž projevovali spíše tolerantní postoj. Dobře si uvědomovali, že k uchycení nových

⁴⁵⁵ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 181, 204.

⁴⁵⁶ *Český západ*, XXIV., č. 21, 22. 5. 1931, s. 1.

⁴⁵⁷ Mohl by být uveden příklad Vánoc a Velikonoc, u nichž došlo k sekularizaci, avšak nedokázalo je ovládnout (a svým významem naplnit) jakékoliv jiné ideové hnutí.

⁴⁵⁸ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 465.

⁴⁵⁹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 151. KARLOVÁ, Jana. *Slavnosti a rituály*, s. 45.

náboženských praktik je nutná postupná výchova a především čas: „*Kde zaznívá čisté evangelium, tam přichází zduchovnění, jež dříve či později zatlačí staré formy.*“⁴⁶⁰

Bezvěrecké hnutí vystoupilo proti katolickým obřadům s daleko větším záplem. Vyplývalo to ze snahy vymanit se z církevní tradice (částečně to platilo o emancipaci od křesťanství jako takového) a vytvořit nové kulturní praktiky. To korespondovalo s vizí nové kultury, o níž levicové strany alespoň teoreticky usilovaly. Měla-li být v budoucnu nastolena nová, socialistická/komunistická, společnost, dávalo smysl, že bude muset mít novou kulturu, která nabídne jiný přístup k manželství či smrti. Pro bezvěrce tištěné příručky proto obsahují pokyny, jak uzavřít civilní sňatek, jak se zachovat při narození dítěte, u něhož si rodiče nepřejí křest, a jak zařídit pohřeb bezvěrce.⁴⁶¹ Tyto instrukce se nezastavily jen u tohoto, dotýkaly se rovněž relativních drobností, mezi něž náleželo např. pojmenování dítěte: „*Je pro nás stejně důležité, aby rodiny bezkonfesijní při pojmenování narozených dětí zprostiti se zvyků římsko-katolických. Dávejte svým dítkám jména staročeská a ne ta, která za svaté uvádí církev katolická.*“⁴⁶²

Slabiny „bezvěrecké kultury“ už byly nastíněny. Nebyl prosazován ani vypracován jednotný a ucelený program pro všechny bezvěrecké organizace, jejich členstvo bylo nepočetné, postupně slábla zpočátku silná politická podpora. Musíme si též uvědomit, že i v oblastech s výrazným zastoupením obyvatel bez konfese (např. Plzeň) měli katolíci kvantitativní převahu. Od bezvěrců tak bylo často vyžadováno přistoupení na katolické obřady, rovnající se konverzi ke katolictví (typickým příkladem je sňatek s katoličkou/katolíkem). Bezvěrecká alternativa ke katolickým svátostem se navíc nedočkala velkého zájmu, narození dítěte nebo sňatek dostaly svoji civilní podobu, jež byla ale stěžejně něčím víc, než úřední procedurou. Kýžená pozitivní náplň bezvěrectví se měla odrážet na pozitivně formulovaných obřadech, ani jedno se nedařilo. Ačkoliv jeden rituál nabýval nové formy, snad i kvůli tomu vykazoval mobilizační potenciál.⁴⁶³ Jednalo se o pohřeb, přesněji řečeno o pohřeb žehem. Kremace sice nebyla výlučně spjata s bezvěrectvím, již byla uvedena její akceptace ze strany CČE a CČS, ale bezvěrci na ní kladli největší důraz. Pohřeb byl taktéž nejtematizovanějším rituálem v bezvěreckých brožurách. Na rozdíl od křtů a svateb mívaly pohřby občanů bez vyznání skutečně obřadní podobu (symboly, proslovy atd.). Za první republiky vznikaly

⁴⁶⁰ MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 118.

⁴⁶¹ *Praktická příručka pro lid bezcírkevní*. Plzeň: Omladina, 1921.

⁴⁶² HATINA, František, ed. *Praktické pokyny pro osoby bezkonfesijní*, s. 28-29.

⁴⁶³ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 151-164.

v lidnatějších městech krematoria, v Plzni bylo vystavěno v letech 1924-1926. Zpopelnění bylo přesto dosti omezeným jevem, v roce 1930 podstoupilo kremaci pouhých 3,32% zemřelých.⁴⁶⁴ Přijetí nových rituálů bylo vskutku pozvolné.

Dominantním zdrojem symbolického kapitálu byl národ. Většina organizací, ideových směrů či pouhých konzumních produktů se pokouší takové označení získat. Podstatné ale vlastně není, zda se někdo nebo něco označuje za národní, nýbrž to, jestli jej jako národní vnímá společnost (tedy i lidé, jenž nemusí být přímými stoupenci). Všechny tři nejdůležitější sledované církve, katolická, českobratrská evangelická a československá, se považovaly za národní. Organizovaní bezvěrci se za národní označovali o něco méně, ovšem i u nich se setkáme s pevným navázáním na českou historii, např. Jana Husa považovali za svého předchůdce.⁴⁶⁵ Uchazečů o přízvisko národní bylo mnoho, a každý z nich vynakládal svoji energii a zdroje na to, aby o svém stanovisku přesvědčil okolní společnost.

Role regionální a národní identity v náboženském poli byla v textu již několikrát zmíněna a bude jí věnovaná i samostatná kapitola. Omezme se tedy na základní poznatky. Pro každého společensky činného aktéra je samozřejmě nejcennější, aby se mu dostalo podpory od centrálních státních osobností, orgánů a médií. Na regionální úrovni ovšem hodně záleželo i na postoji místních komunálních elit. Sociálně demokratický přístup vůči církvím předznamenával jejich těžší přivlastňování a prosazování národní rétoriky. Církev československá si na tuto situaci ve svých záznamech stěžovala: „(...) u nás zde v Plzni a na Plzeňsku se s církví, ani s církví národní, nechtěl nikdo paktovat. (...) Plzeňsko a Rokycansko jsou jistě v celé republice jedinečné okresy zamořené plzeňským sociálně demokratickým bezvěrectvím, které nedělalo žádného rozdílu mezi církvemi.“⁴⁶⁶ Charakter města (politický, sociální, kulturní) vedl k etablování početné bezvěrecké komunity, která nebyla v žádném případě imunní vůči národní rétorice ČČS a ČČE, avšak nijak výrazně se kvůli jejímu vlivu nezmenšovala. Sami sociálně demokratičtí představitelé samozřejmě dokázali s národní/regionální tematikou pracovat a ubírali tak církvím na jejich narativní síle. V některých oblastech ovšem mohlo být deklarované bezvěrectví společensky méně přijatelné, a tím se zvyšovala šance ČČS na oslovení potenciálních konvertitů, např. skrze národní rétoriku.

⁴⁶⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře*, s. 184.

⁴⁶⁵ KUDLÁČ, Antonín K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 108-109.

⁴⁶⁶ ÚAMCČSH Praha, K 40/1684, s. 31.

Na celonárodní úrovni jsme byli po vzniku první republiky svědky snah o vyloučení katolictví z českého národa. Pokud se oponenti katolické církve označovali za české a pokrokové, bylo z jejich úhlu pohledu logické, že církev zosobňuje opačné hodnoty, a tudíž musí být z národa vypuzena. Tento počin byl ovšem fatálně limitován setrváním většiny českého národa u katolického vyznání, pod tlakem okolností byla přijímána nová, více inkluzní taktika, na jejímž konci bylo katolictví přijímáno jako jedno z důležitých pojítek státu a národa. Skoro by se dalo předčasně říci, že došlo k přijatelné syntéze. Tak jednoduchý a bezproblémový ale tento proces nebyl. První republika zakládala svoji identitu na myšlenke sociálně pojímaného liberalismu, demokratismu a toleranci, znamenající v náboženské sféře sekularizaci a pluralismus (nakolik první republika skutečně dostávala těmto ideálům je věcí debaty).⁴⁶⁷ Češi byli vykreslováni jako civilizovaný národ, jehož vlastní dějiny, v podobě husitů, českých bratrů a národního obrození, jej přímo předurčují k vyjmenovaným ideálům. Nelze si nevšimnout, že v takovém obrazu českých dějin a národa nejsou zastoupeni katolíci, nereprezentovali totiž „české pokrokové tradice“, byli nenárodní. Takový obraz katolíkům nemálo křivdil, ač je pravdou, že se katolická církev stavěla k myšlenke liberalismus nepřátelsky a k demokracii skepticky.⁴⁶⁸

Katolická církev a politický katolicismus vedly v meziválečné době svého druhu partyzánskou válku proti prvorepublikovému étosu. Pokud se oslavovali husité, katolíci proti nim stavěli dobu vlády Karla IV., když bylo želeno vyhnání českých protestantů v době třicetileté války, katolíci odpovídali adorací baroka. Nešlo jen o akcent na tu či onu historickou éru, nýbrž co z tohoto akcentu katolíci vyvozovali. Zpravidla šlo o hodnoty, o nichž se jejich autoři domnívali, že první republice chybí: autorita, náboženská a národní jednota a idealismus (nábožensky a filosoficky podložený). Z výčtu je citelný konzervativní narativ, jehož kritika často překypuje obrazy rozpadající se rodiny, anarchisticky vedeného státu bez cíle a smyslu, doplněného vágně pojímaným materialismem (mnohdy zástupný pojem pro egoismus a nekulturnost). Demokratický režim nemusí nikterak trpět existencí podobných hlasů, ba naopak. Stejně tak je zřejmé, že prvorepublikové reálie nebyly svaté a zasluhovaly si pranýřování. U některých katolických představitelů se ale kritika první republiky překlenula v programovou kritiku demokracie, liberalismu a náboženské plurality. Ne náhodou jim jako inspirace sloužily fašistické režimy.

⁴⁶⁷ ORZOFF, Andrea. *Battle for the castle*, s. 11-14, 93-94.

⁴⁶⁸ PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma*, s. 66-69.

Pokud celou problematiku schematicky zjednodušíme, tak se v katolickém prostředí zformovaly dva proudy, první přistupoval na prvorepublikový narativ a zaujímal kompromisní pozici, druhý stál v přímé opozici vůči systému jako takovému (jednotlivci pochopitelně mohli mezi těmito směry přecházet a v různých dobách zastávat odlišné názory). Zástupcem prvního přístupu se stal politický katolicismus, dokazovala to např. lidovecká podpora volby prezidenta Beneše v roce 1935, přičemž Beneš zosobňoval vládnoucí establishment a byl víceméně kandidátem nekomunistické levice.⁴⁶⁹ Lidovci se také neodhodlali, ať již z vlastního přesvědčení, nebo politické slabosti, k zásadnímu revidování politického a kulturního profilu první republiky, nedošlo k zvýhodňování katolicismu ve školství ani k úpravě rodinného práva (např. v podobě omezení participace žen ve veřejném životě apod.).

Za tuto taktiku byl ovšem politický katolicismus tvrdě kritizován oním druhým směrem, jenž požadoval zásadní revidování státního systému ve prospěch katolické církve. Teoreticky snad bylo možné, aby se první katolický přístup ke státu ujal a vytvořil tak přijatelnou syntézu, jež by nevyklučovala katolíky a ani nevedla k zpochybnění náboženského pluralismu a sekularizace. S pádem první republiky vzal její étos za své, a s ní i katolická kompromisnost. Reprezentuje to též jednání katolických elit, zastánci prvního směru se zpravidla odebrali do zahraničí a vstupovali do exilových orgánů (příkladem budiž Jan Šrámek). Naopak radikálněji naladěni katolíci viděli v druhé republice šanci na novou rekatolizaci a „očištění“ národa od zhoubných idejí, které jej vedly k mnichovské katastrofě (takové vývody se neomezovaly na katolické osobnosti). Krajní, avšak symbolicky výstižným, byl návrh Jaroslava Durycha na zakázání Masarykovy filosofie.⁴⁷⁰

Příklon druhé republiky k autoritářsky pojímanému katolictví lze vysvětlit i jinak. Pokud se zhroutil prvorepublikový diskurz, který je s trochou nadsázky možné označit za civilní náboženství, bylo přímo nutné nalézt nový.⁴⁷¹ A žádný jiný, než katolický nepřipadal v úvahu, další aktéři náboženského pole byli málo početní, příliš spjati s minulým režimem a nedokázali na náhlou změnu dostatečně rychle reagovat. Katolický diskurz, jehož klíčové referenční body se točily kolem hluboké historické kontinuity, jednoty, autority a harmoničnosti zapadal do konzervativní druhorepublikové společenské atmosféry. Nepodceňujme ani subjektivní

⁴⁶⁹ FIALA, Petr et al. *Český politický katolicismus 1848-2005*, s. 300-301.

⁴⁷⁰ GEBHART, Jan a KUKLÍK, Jan. *Druhá republika 1938-1939*, s. 183.

⁴⁷¹ Jan Jüptner popisuje takový moment následovně: „Společnost si pomyslně prohlíží svůj kulturní rezervoár, aby si z něj v podobě ideologie vzala návod, když ten starý již nefunguje, anebo je potřeba zcela nový, protože situace, které společnost čelí, je zakoušena jako bezprecedentní.“ JÜPTNER, Jan. *Civilní náboženství: nový pohled na to, na čem nám skutečně záleží*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2013. s. 132.

hledisko. Obyvatelé zmenšeného ČSR se s touto situací potřebovali nějak vyrovnat, propagovaná historická kontinuita („byli jsme a budeme“), transcendence a též nenávisť proti „škodlivé“ jinakosti (katolický antisemitismus), poskytovaly materiál, díky němuž bylo možné nové pořádky lépe přijmout.

Pro náboženské pole Československa i Plzně byly vždy důležité impulzy ze zahraničí. Neodkážeme plně porozumět tomuto vývoji, pokud nemáme před očima mimo domácích událostí i ty zahraniční, ať již se jednalo o vznik SSSR, nástupu nacistů k moci v Německu či o občanskou válku ve Španělsku. Zahraniční faktor je přítomen i v probírané identitě ČSR. První republika se zhlédla v západní Evropě (potažmo USA) a pokoušela se napodobit její idealizovaný obraz. To se promítalo i do náboženského pole, západní Evropa inklinovala spíše k protestanství, výjimkou je tradičně katolická Francie, ovšem zde byla na začátku 20. století provedena tvrdá odluka od církve. V projektovaném vzoru katolictví absentovalo. Naopak druhá republika s obdivem hleděla na autoritářsky vedené země, v nichž hrály fašizující křesťanské subjekty (nejen ty katolické) svoji nezastupitelnou roli. Změny doznal též názor na Slováky, kteří byli za první republiky většinou považováni za zaostalý lid, jehož lpění na katolictví je toho důkazem. Poté byla ale jejich religiozita považována za velikou přednost.

V této kapitole byly analyzovány politické (mocenské), ekonomické, kulturní a symbolické zdroje, jejichž rozdělení určovalo náboženské pole/kulturu Plzně. Mocenské pozice byly v Plzni, a na začátku republiky v celém státě, v rukou ke katolictví kritických osobností, které se neostýchaly svoji moc použít proti tomuto vyznání. V celostátním měřítku ovšem existovaly značné limity, vedoucí spíše ke kompromisním opatřením. V Plzni byla vedena protikatolická agitace s daleko větší vervou, byť v druhé polovině 20. let pozorujeme její oslabování. Pro představitele komunálních elit církev pravděpodobně přestala být jedním z hlavních nepřátel, navíc se rozpadal protikatolický (tzv. „pokrokový“) tábor. Latentní, a výjimečně otevřené, napětí se udrželo, nijak výrazně ale již komunální politika do náboženských záležitostí nezasahovala, vlastně se tak vzdala ambicí na změnu náboženské příslušnosti obyvatel skrze své nástroje. Ze skutečně aktivního komponentu náboženského pole se politika stávala spíše garantem jeho hranic. V mocenské sféře může dojít k dramatickým změnám, kultura a její sociální přesahy ovšem mívají delšího trvání, s tím se setkalo téměř každé hnutí usilující o její výraznou modifikaci. Katolíci se proto v kulturní problematice pohybovali s výrazným sebevědomím, ostatně kultura (od uměleckých památek po rodinné zvyklosti) byla jejich oblíbenou argumentační zbraní.

Ekonomický kapitál nelze podceňovat, a to ani u náboženství. Na důležitosti nabylo zřízení vhodných prostor pro účinné integrování svých věřících a sympatizantů. Na druhou stranu nesmíme sílu finančních zdrojů přeceňovat, církve si za ně sice mohly postavit kostel, ovšem nikdo nezaručil, že se naplní věřícími. Zdá se, že klíčová úloha připadla v našem výkladu symbolickému kapitálu. Jeho postupná proměna, kdy z něj nejdříve čerpaly sílu nekatolické náboženské subjekty, a následně se k němu více a více přibližovali katolíci, je nepochybně jedním z nejdůležitějších faktorů meziválečného náboženského pole. Úspěch katolíků však musí být vykládán v souhře symbolického kapitálu s dalšími společenskými sférami (politika, kultura, demografie). Je si třeba uvědomit, že ke změně došlo v poměrně nestandardních podmínkách 30. let 20. století, bez nich není jisté, zda by k revitalizaci katolictví došlo. Rovněž zdůrazňuji mírnost této revitalizace, byť nepochybně ukazuje na hlubší procesy ve společnosti, jež není radno přehlížet.

Na závěr se krátce obrátíme k řadovým věřícím. Rozdělení náboženského pole na čtyři aktéry s největším počtem stoupenců (katolická církev, občané bez vyznání, CČE, CČS) sugeruje obraz obyvatelstva, jež se jasně a přehledně dělí na čtyři bloky. Jistě, dochází sice k náboženským konverzím, pokud do nich ale nezahrneme roky 1920-1921, tak nebyly zase tak masové. Tím předpokládáme, že se obyvatelstvo plně ztotožňovalo se svým vyznáním a mělo o něm koherentní představu. Opak byl pravdou, to věděly i tehdejší elity náboženského pole. Mnozí obyvatelé si ani přesně neuvědomovali svoji náboženskou příslušnost.⁴⁷² Ze všech směrů k nám doléhají zprávy o malé rozhodnosti, pokrytectví a nechotě se explicitně přihlásit k jakémukoliv (bez)vyznání. Tyto vlastnosti se spojují v nelichotivé představě matrikového katolíka, jímž svorně opovrhovali všichni uvědomělí (ne)věřící. Na přednášce ženského katolického spolku Ludmila v Plzni z června 1924 bylo vyřčeno: „*Víme dobře, že k našemu národu máme mnoho nepřátel, ale ne za hranicemi, ani u jinojazyčných národů, nýbrž u samých matričních katolíků.*“⁴⁷³

Frustrace katolických elit, hlavně duchovních, byla značná. Statisticky tvořili katolíci stále většinu populace, vůbec to ovšem neodpovídalo pozici a autoritě, jíž se těšila církev, politický katolicismus a duchovenstvo. Byť obdobné nářky nalezneme i u dalších církví a náboženských organizací. Je zřejmé, že náboženské vyznání se v hierarchii identit neumisťovalo

⁴⁷² AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 272.

⁴⁷³ AMPL, Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974), i. č. 638, sign. 716, přednáška spolku Ludmila z 11. června 1924.

u části populace na vysoké příčce, stejně jako dnes mnohé obyvatele náboženství nezajímalo a nesehrávalo v jejich životě významnější roli. K výrazné mobilizaci náboženských (a národních) identit, jejichž projevem je i neobyčejná účast na církevních úkonech a slavnostech, dochází zpravidla jen v obdobích, která jsou vnímána jako krizová.⁴⁷⁴ To potvrzují i naše závěry, bylo to právě katolictví, jež na sebe dokázalo v bezprecedentních situacích druhé poloviny 30. let strhnout pozornost.

Narážíme zde však na jiný problém, a tím je přecházení v rolích. Jedním prvků, tvořící obraz matrikového katolíka, bylo právě střídání rolí, považované za necharakterní, nečestné a svým způsobem zrádcovské (analogicky byli napadáni lidé, jejichž národní identita nespádala v rigidně konstruovanou českou/německou národnost). Přecházení mezi rolemi má vždy těžko postižitelný subjektivní rozměr, přesto se vyznačuje jistou logikou. Ze své podstaty je situační, odvíjí se od probraného vnímání doby (krizová/nekrizová), ale též od prostředí (sociální, kulturní) v němž se jedinec nachází. Oním prostředím míním i rodinu. Není si těžké představit, že např. přesvědčený socialista docházel na schůze organizovaných bezvěrců, a přitom byl k vidění i na katolických slavnostech, jelikož ty spadaly do společenského života části jeho rodiny. To nás odkazuje na sociální, národnostní, a především genderový rozměr náboženství.

⁴⁷⁴ JÚPTNER, Jan. *Civilní náboženství*, s. 40, 141-143.

Náboženství v sociální, národnostní a genderové sféře

Náboženství a religiozita procházejí celou společností, ani jedno není výsadou např. jedné společenské vrstvy. Ne v každé společenské vrstvě má však zbožnost stejnou podobu. Nemůžeme mluvit o naprosté nezávislosti na zbytku společnosti, nicméně musíme počítat s tím, že např. dělnictvo přistupovalo k náboženství jiným způsobem, než buržoazie a zemědělci. Sociální, kulturní, politické a genderové postavení daného jednotlivce zajišťovalo, že se k němu (ne)dostávaly různé formy náboženství a religiozity, jejich (ne)přijetí a interpretace se rovněž odvíjely od zmíněného postavení (habitus). Aktéři náboženského pole si byli vědomi nerovnoměrného rozložení (bez)vyznání napříč společností, viditelné je to na jejich argumentaci (katolické vzývání venkova a bezvěrecká adorace dělnictva).

Nejde ovšem pouze o rétoriku. Ono rozložení vnášelo do náboženského pole hranice, vytyčující akční rádius jednotlivých „hráčů“ náboženského pole. Uvnitř něj čerpala daná (bez)konfese svoji sílu, obyvatelé k němu náležející patřili k jeho opoře, vytvářela se tak velmi silná distinkce (např. mezi katolíkem a bezvěrcem atd.). Nebyly to ale uzavřené celky, každý náboženský subjekt bránil své výspy a zároveň se pokoušel proniknout na „teritorium“ svého oponenta. Nemuselo se tak dít jen skrze vzájemné zápolení, někteří náboženští aktéři se považovali za spojence a umožňovali si přístup na své „teritorium“ (v našem případě to částečně platí o občanech bez vyznání a CČE). V této kapitole budou analyzovány projevy a recepce náboženství v sociální, národnostní a genderové sféře.

1.11 Generační a sociální

Generační perspektiva může při historickém zkoumání pomoci vysvětlit povahu některých společenských změn, lze z ní usuzovat na příčiny dynamičnosti vývoje, kdy nastupující generace vznáší nové otázky a požadavky. Generační metodu ovšem nelze vztáhnout na celou společnost, pokud by se tak stalo, byl by potenciálně užitečný nástroj degradován na vágní pojem. Nelze totiž mluvit o pevné generační identitě či cílech u generace jako takové (jejíž pojítka je pouze určitý věk), vždy je nutno generaci vztáhnout k určitému milieu, vymezeného politicky, sociálně nebo kulturně.⁴⁷⁵ Pochopitelně se také musí jednat o společensky aktivní

⁴⁷⁵ Obecně o generační metodě viz: FASORA, Lukáš. *Stáří k poradě, mládí k boji*, s. 7-14.

část generace. V této práci je proto inkriminovaný pojem užíván u zřetelně vymezené generační skupiny (katolických duchovních a intelektuálů). Nejde přitom o skutečné využití generační metody, k tomu by bylo třeba uskutečnit samostatný výzkum. Generaci užívám jako pomocný nástroj, snažící se spíše upozornit na nutnost přihlídnutí k tomuto jevu, bez něž je těžší porozumět chování určitých jedinců a skupin. Doplňme některé poznatky o generačním rozměru náboženského pole.

Před první světovou válkou se na Plzeňsku i na celostátní úrovni setkáme s vcelku očekávatelným tvrzením, že mladí lidé v levicovém a liberálním spektru (u liberálů se obvykle jednalo o intelektuály) vykazují radikálnější názory vůči katolické církvi.⁴⁷⁶ S ostrými výpady vůči církvi se sice setkáme již v 19. století, tentokrát z nich však byly vyvozovány konkrétní kroky, a to zejména v podobě konverzi od katolictví. Sklon mladších ročníků k odchodu z církve dosvědčují i záznamy o změnách náboženství z let 1919-1920.⁴⁷⁷ Výstupy z katolické církve v těchto dvou letech rychle rostly, plzeňští sociální demokraté s uspokojením psali: „*Petrova skála se boří.*“⁴⁷⁸ Většina obyvatel, jež se k tomuto činu odhodlala, se narodila nejpozději kolem roku 1890, nebylo jim tedy ani třicet let. Další zdrojem jsou statistické údaje z národních škol, mající v porovnání s výsledky sčítání lidu menší zastoupení katolíků a větší bezvěrců, byť rozdíl nebyl enormní (pohyboval se kolem 4%).⁴⁷⁹ Mladší ročníky tudíž více tendovaly k opuštění katolické církve, ale nikterak výrazně. Ačkoliv je pravdou, že na celostátní úrovni měli občané bez vyznání statisticky nižší procento 50letých a starších, než činil průměr (pro české obyvatelstvo).⁴⁸⁰ Odchylnka mezi mladší a starší generací by možná vyplynula markantněji, kdybychom se zaměřily na určitou sociální vrstvu (např. dělnictvo), statistické údaje ovšem něco takového nedovolují.

Nastíněn byl nástup mladé generace katolických duchovních a světských intelektuálů ve 30. letech. Na rozdíl od svých předchůdců netrpěli pocitem inferiority, jejich tvorba (umělecká, politická, teologická) byla na vysoké úrovni a katolictví hájili s patřičným sebevědomím.⁴⁸¹ Charakteristickou byla pro tuto generaci i kritičnost vůči panujícímu establishmentu. V tom však katolíci nebyli osamocení, mladá generace německých evangelíků ve 30. letech též lnula

⁴⁷⁶ HAVELKA, Antonín. *Trní a roští*, s. 115. FASORA, Lukáš. *Stáří k poradě, mládí k boji*, s. 78.

⁴⁷⁷ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 84, sign. 28a5, *Knihy změn náboženství (přestupů)*.

⁴⁷⁸ *Nová doba*, XXVI., č. 216, 7. 8. 1920, s. 4.

⁴⁷⁹ Viz statistické údaje výše v textu.

⁴⁸⁰ *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl II. Část 3, Povolání obyvatelstva. Povolání a sociální rozvrstvení obyvatelstva podle národnosti (také cizinců) a podle náboženského vyznání*. Praha: Státní úřad statistický, 1935. s. 28.

⁴⁸¹ HANUŠ, Jiří, HUSÁK, Petr. *Kněžská identita ve 20. století*, s. 30.

ke krajnímu nacionalismu, jenž ústil až v nacismus.⁴⁸² Integrace nové generace je pro společnost vždy výzvou, ta československá s tím měla v meziválečné době očividní problémy. Za příklad se obecně uvádí vznik antisystémové KSČ, jež svoji podporu čerpala hlavně z radikalizované dělnické mládeže. Další prvorepublikový vývoj nevedl k umírnění mladých ročníků, je příznačné, že strany, které ve 30. letech vykazovaly největší míru radikality (Sudetoněmecká strana, KSČ, slovenští ľudáci), patřily k uskupením, majícím ve svém vedení nadprůměrné zastoupení lidí s datem narození okolo roku 1900.⁴⁸³ Mladá generace byla v případě první světové války, rozpadu Rakouska-Uherska a Velké hospodářské krize vystavená nefunkčnosti tradičních hodnotových vzorců, její významná část na to reagovala prudkým odmítnutím dědictví svých rodičů a příklonem ke krajním politickým hnutím, slibující zásadní přestavbu společnosti. U katolických osobností to potvrzoval i krach modernismu, v českých zemích vyústil v schizma a vznik CČS, mladí katolíci se proto často obraceli druhým směrem, k vyostřenému konzervatismu.

Přejdeme k sociální analýze náboženského pole v Plzni. Města neměla v křesťanství nikdy příliš dobré jméno, často byla vyobrazována jako nezdravá místa plná hříšnosti a dekadence (přirovnávání k pohanskému Babylonu a Římu).⁴⁸⁴ U katolické církve byl tento úhel pohledu posílen jejím antimodernismem, který adoroval vesnický život (spojený s vroucí zbožností) a opovrhoval „bezvěreckými“ městy. Urbanizované regiony samozřejmě nebyly ipso facto v opozici vůči převažujícímu vyznání, měly svůj osobitý a dynamický náboženský život. Jejich anonymita, nepřehlednost sociálních vztahů a absence vazby k půdě a přírodním poměrům (z nichž do té doby převažující venkovská religiozita čerpala), spojené s městskou nabídkou nových ideových směrů, vedly zpravidla k pluralizaci náboženského prostředí, na něž se etablované (majoritní) církve nedívaly s potěšením. Neznalost náboženství, dříve přičítána odlehkým venkovským regionům, byla nyní realitou větších měst, redemptoristé vysvětlovali svůj příchod do Plzně právě nutností náboženské osvěty: „*Sv. Alfons založil Kongregaci pro duše nejpouštěnější. Za jeho doby žily takové duše ponejvíce na venkově. (...) V našem století stala se*

⁴⁸² MORÉE, Peter C. A. *Vztahy německy mluvících evangelíků v Československu k nacionalismu v letech 1918-1946*. In: HAVELKA, Miloš a kol. *Víra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012. s. 63-86.

⁴⁸³ KÁRNÍK, Zdeněk. *České země v éře První republiky (1918-1938). Díl druhý, Československo a české země v krizi a v ohrožení (1930-1935)*. 1. vyd. Praha: Libri, 2002. s. 350-352.

⁴⁸⁴ BROWN, Callum G. *The death of Christian Britain: understanding secularisation, 1800-2000*. [2nd ed.]. London: Routledge, 2009. s. 18-25.

*náboženská opuštěnost mnohem více privilegiem měst.*⁴⁸⁵ Statistická data utvrzovala katolíky v jejich zaujetí vůči městům, v roce 1930 měla církev procentuálně nejsilnější pozice na vesnicích do 500 obyvatel, u měst nad 100 000 obyvatel zase nejslabší.⁴⁸⁶ Přesně naopak tomu bylo u občanů bez vyznání a ČČS, jejich centry se staly lidnaté obce. Katolické milieu si utvořilo představu o tzv. velkoměstském životě, jenž je nepřátelský vůči náboženství a svým vlivem rozkládá katolickou religiozitu i v blízkých vesnicích: „*Plzeň otravuje okolí na kolik mil v okruhu.*“⁴⁸⁷

Z měst se šířily ideové proudy, které bývaly, teoreticky i reálně, spojovány s určitou sociální skupinou. Jedním z nich byl liberalismus, jeho nositelem byl městský intelektuál, nezřídka učitel, což odráželo střety mezi touto profesí a duchovními. V katolických periodikách a publikacích je liberalismus líčen s až zarážející nesnášenlivostí, bývá mu vytýkána destrukce pospolitého života a autority (rodinné, církevní). Antonín Havelka psal v jedné ze svých povídek: „*Bývaly to krásné časy, když sousedé z jedné vesnice tvořili takřka jednu rodinu. (...) Mnoho však změnilo se vnikáním tak zvaných pokrokových, liberálních zásad do našich vesnic. Nesprávně pochopený liberalismus a pokrok převrátily poměry venkovské k horšímu, rozrušily dosavadní bratrský život mezi sousedy, nastavěly hráze stranických předpojatostí, stavovských bojův a svárův.*“⁴⁸⁸ Liberalismu bylo přičítáno slábnutí víry, ovšem jen výjimečně její změna. Ostatně liberalismus nemíval ambice k vytvoření masového hnutí, jež by ovlivňovalo a propagovalo nějaké určité (bez)vyznání. Česká buržoazie projevovala od náboženství odstup, nicméně obvykle formálně setrvala u katolictví (nebo alespoň ve větší míře, než dělnictvo). Za výše citovanou z Plzně se šířící „otravou“ se neskrývá liberalismus, nýbrž socialismus a k němu se hlásící dělnické hnutí.

Průmyslové dělnictvo bylo v Evropě druhé poloviny 19. století považováno za sociální vrstvu, jíž se církevní probíhající náboženský život odcizil. Nemusí se nutně jednat o naprosto nový jev, ani v předešlých stoletích nebyla u migrujících nádeníků a městské chudiny přítomna veřejně deklarovaná zbožnost, modernizační procesy 19. století to pouze zviditelnily.⁴⁸⁹ Průmyslové části velkých měst se rychle staly proslulé pro svoji nízkou participaci na církevních

⁴⁸⁵ *Vždy věrná Plzeň*, III., č. 11, listopad 1936, s. 85.

⁴⁸⁶ *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu*, s. 66.

⁴⁸⁷ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 133. BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 169-170.

⁴⁸⁸ HAVELKA, Antonín. *Rozkvetly růže a jiné povídky*. V Plzni: Nákladem vlastním, 1938. s. 89.

⁴⁸⁹ MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě*, s. 107-108.

svátostech a svátcích.⁴⁹⁰ O ztotožnění průmyslu a náboženské lhostejnosti se dočteme rovněž v krásné literatuře. V románu *Holoubek* od J. Š. Baara popisuje matka hlavního hrdiny stav Plzeňska následovně: „*Holoubková líčila, jak valem upadá náboženský život v okolí Plzně, že to fabriky a hory – uhelné doly – mají na svědomí, jak se tam prázdní kostely (...)*“.⁴⁹¹ Za hlavní příčinu úpadku religiozity tak není považováno ani tak město, jako průmysl, šířící se i na venkov. Důvody k indiferentnosti dělnictva vůči katolické církvi již byly popsány: malá dostupnost církevní správy, neschopnost či neochota se v této sociální vrstvě angažovat, napojení církve na panující establishment, mobilita dělnictva zabraňující integraci do církevního života atd.

Je však třeba mít na paměti rozdílnost mezi dělnictvem a socialismem a mezi lhostejností k náboženství a bezvěrectvím. Sociální demokracie sice brojila proti organizovanému náboženství, zvláště katolické církvi, čímž mohla své příznivce vést pryč od jejich víry, avšak dělnická apatie vůči náboženství nezdědila předcházela socialistickým agitacím. Ba zdá se, že sociální demokracie mohla svými debatami o náboženství a církvi vést některé stoupence k zájmu o otázky víry a religiozity. Nezájem o náboženství bez problémů koexistoval a koexistuje s formálním členstvím k církvi (nebo jinému náboženskému subjektu), nelze jej proto naprosto identifikovat s bezvěrectvím, byť řada občanů bez vyznání nepochybně necítila jakoukoliv spřízněnost s náboženskými tématy. Za vysoký výskyt bezvěrectví mezi dělnictvem nesmíme spatřovat pouhý důsledek jejich sociálního postavení, chudoba a marginalizace deterministicky nevedou k opouštění zaběhnutých církví. Za první republiky (a už před ní) navíc nebyl každý dělník automaticky chudý, kvalifikované profese s sebou přinášely vyšší životní úroveň. Inklinaci dělnictva k bez vyznání vnímejme spíše jako výslednicí jejich sociálně-kulturního profilu a vlivu levicových stran, hlavně sociální demokracie. Bez aktivní role socialistů by nedošlo k tak rozšířenému bezvěrectvím, na druhou stranu, těžko by se prosadilo, pokud by se mezi dělnictvem vyskytovala pevněji zakořeněná katolická zbožnost. V pozadí toho všeho bychom měli spatřovat národní a regionální identity, které v našem případě katolictví nijak nepřály.

Meziválečné výsledky sčítání lidu nás nenechávají na pochybách, průmyslové regiony vykazují vyšší podíl osob bez vyznání než zbytek republiky. Rozdílné sociální a politické postavení koresponduje s rozdílným přístupem k náboženství. Tento fakt můžeme ověřit

⁴⁹⁰ SCHMIDT, Jürgen. *The Secularization of the Workforce*, s. 44-45.

⁴⁹¹ BAAR, Jindřich Šimon. *Holoubek*, s. 87.

porovnávání jednotlivých městských částí. Moravská Ostrava vykazovala v roce 1930 asi 10% zastoupení bezvěrců v populaci, v její největší dělnické kolonii (Šalomounské kolonii) se přitom k bez vyznání hlásilo přibližně 25% obyvatel.⁴⁹² V Praze sčítání lidu z roku 1930 udávalo 15% občanů bez vyznání, v jejich dělnických částech tato cifra překračovala jednu čtvrtinu a blížila se k jedné třetině, např. ve Vysočanech tvořili bezvěrci zaokrouhleně 28% populace.⁴⁹³ Jednalo se též o nacionálně české části měst, i to pomáhalo vyššímu zastoupení občanů bez vyznání.

V případě Plzně se nabízí srovnání dominikánské a arciděkanství farnosti, které si město víceméně rozdělovaly. Dominikánská farnost sestávala především z Pražského předměstí (Petrohrad) a některých menších městských částí (Lobzy), arciděkanství bylo lidnatější a rozmanitější, spadalo do něj Vnitřní město, Říšské předměstí a Saské předměstí. Pro nás je důležité, že městské oblasti příslušející dominikánům měly většinově dělnický charakter, to platí též o některých částech arciděkanství (zejména periferiích jako Skvrňany), přesto bylo po sociální stránce více středostavovské, buržoazní.⁴⁹⁴ Při sčítání lidu z prosince 1930 žilo na dominikánské farnosti již více nekatolíků, než katolíků (18 645 oproti 18 428), zatímco na arciděkanství uhájili katolíci většinu (47 361 oproti 39 608).⁴⁹⁵ Byly to opět střední vrstvy, které setrvaly u katolictví, v Plzni to platí hlavně o Říšském předměstí, kde katolíci převyšovali nekatolíky asi o sedm tisíc jednotlivců. Při pohledu na náboženskou statistiku celého města seznáme, že právě oněch sedm tisíc obyvatel zaručovalo katolíkům těsnou převahu, bez nich by podíl jejich vyznání klesl pod 50%.

Tento kontrast je ještě viditelnější u dělnických periferií. V roce 1924 byly k Plzni připojeny čtyři blízké obce: Doubravka, Doudlevice, Lobzy a Skvrňany. Jejich vývoj se dá vztáhnout na všechny osady, které se nacházely blízko rozvíjejících se průmyslových měst. Ještě v polovině 19. století to byly málo lidnaté zemědělské vesnice, rozmach plzeňské strojírenství, pivovarnictví a okolních uhelných dolů z nich ovšem už na konci století učinily několika tisícové dělnické obce.⁴⁹⁶ V těchto částech města se dělnictvo usazovalo i za první republiky, lákadlem byly relativně levné stavební plochy.⁴⁹⁷ V roce 1930 žilo v těchto čtyřech městských částech

⁴⁹² JEMELKA, Martin. *Na Šalomouně*, s. 88-89.

⁴⁹³ HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie*, s. 221-224. KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 105. *Statistický lexikon obcí v zemi České: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař.* V Praze: Orbis, 1934. s. 271.

⁴⁹⁴ BĚLOHLÁVEK, Miloslav. *Plzeňská předměstí*. Vyd. 1. Plzeň: Nava, 1997. s. 12-15.

⁴⁹⁵ *Vždy věrná Plzeň*, I., č. 9-10, prosinec 1934, s. 72. AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 249.

⁴⁹⁶ ŠIMŮNEK, Robert, ed. *Plzeň [kartografický dokument]*. Plzeň: Statutární město Plzeň, 2009. s. 23.

⁴⁹⁷ BĚLOHLÁVEK, Miloslav. *Plzeňská předměstí*, s. 128-129.

přes 25 000 obyvatel, jejich náboženské složení vypadalo následovně: katolíci 44%, bez vyznání 43%, CČE 8%, CČS 5%.⁴⁹⁸ V dělnických osadách podíl bezvěrců v populaci překračoval jednu třetinu, a to dosti výrazně, ke katolickému vyznání se nehlásila ani polovina obyvatel.

Rozdělme si obyvatelstvo okresu do tří, pochopitelně značně schematických, sociálních (a tím i politických a kulturních) skupin: dělnictvo, buržoazie a zemědělci (venkov). Katolická církev měla na dělnictvo stále slábnoucí vliv, pokud si ji při sčítání lidu zvolilo alespoň 50%, mohla mluvit o štěstí. U buržoazie a středních vrstev obecně nepochybně existovala náboženská pluralita, v plzeňské národní demokracii se vyskytovali občané bez vyznání a reprezentanti menšinových církví. Přesto se v náboženských otázkách tato sociální skupina vyznačovala určitým tápáním, převažovalo katolictví, ač ne absolutně. Zemědělské populace, kterou reprezentuje pod plzeňský okres spadající soudní okres Blovice, tradičně setrvala u katolického vyznání, z 20 000 obyvatel soudního okresu jich bylo 16 000 katolíků (v okrese žilo téměř ryze české obyvatelstvo).⁴⁹⁹ Tím vysvětlíme i statistický rozdíl mezi městem a okresem, který byl ale částečně kompenzován do města přímo nespádajícími dělnickými obcemi (Třemošná, Vejprnice). Mimo sociální podmíněnost („filtraci“) při přístupu k náboženství je v tomto krátkém rozboru zajímavé, jak velké rozdíly panovaly mezi populací na poměrně malém území plzeňského okresu. Nedá se vyloučit distinktivní role (bez)vyznání. Bezvěrectví si prakticky i teoreticky (alespoň podle prohlášení levicových stran) přivlastňovalo dělnictvo, jeho přijetí s sebou mohlo nést přitakání k „dělnické identitě“, odmítnutí bezvěrectví zase hypoteticky vyjadřovalo snahu odlišit se od této sociální vrstvy, či se projevila neochota spojovat dělnictvo s bez vyznáním (navrhnutí jinak pojímané identity).

Zaměříme se ještě na vztah dělnictva a katolické církve. Co měly dělnické periferie v Plzni, a v dalších městech společného byla slabá církevní správa. Plzeňští duchovní si uvědomovali nedostatky, existovaly projekty na nové kostely, např. sv. Antonína Paduánského ve Skvrňanech, ale k realizacím nedošlo. Nedostávalo se financí, sbírky na novou církevní stavbu se u dělnictva pochopitelně nesetkávaly s velkým úspěchem, centrální církevní a lidovecké orgány zase nechtěly platit za stavby v místech, kde církev očividně prohrávala svůj boj. Pověst Plzeňska zřejmě nebyla v katolických kruzích valná, místní duchovní se proti tomu nejednou ohrazovali: „*Plzeň není poušť, jak rádo se o ní vykřikuje do světa.*“⁵⁰⁰ Za první

⁴⁹⁸ HRUBÝ, Václav, ed. *Plzeňský adresář*, s. 1.

⁴⁹⁹ *Statistický lexikon obcí v zemi České*, s. 22 (XXII).

⁵⁰⁰ *Český západ*, XXVI., č. 1, 1. 1. 1933, s. 3.

republiky odpadal jako jeden z faktorů dělnické ireligiozity jeho mobilita, Plzeň se sociálně a demograficky stabilizovala.⁵⁰¹ K pronikání katolictví do městských periferií ale nedošlo, zvláště kvůli konkurenci ze strany levicových stran. Ovlivňování dělnictva zhusta probíhalo skrze tělocvičné spolky, konzumní družstva a odbory, na Plzeňsku v tom byla nejúspěšnější sociální demokracie. I v tradičněji katolických částech Moravy, kde za první republiky postupovala industrializace, se pevné pozice církve a politického katolicismu rozpadaly.⁵⁰² To přitom nebylo pravidlem, křesťansko-sociální odbory měly v Nizozemí a Belgii masové členské základny, v sousedním Rakousku se jim rovněž dařilo organizovat značné procento dělnictva, na Slovensku se během meziválečné doby staly luďácké odbory dokonce těmi dominantními.⁵⁰³ V českých zemích ale byly křesťansko-sociální odbory slabé, ani lidovecké spotřební družstevnictví se nemohlo rovnat tomu sociálně demokratickému. Připočteme-li k tomu bezzubost, s jakou katolické spolky a instituce přistupovaly ke konkrétním projevům sociálních problémů, není těžké uhadnout, proč neměly v dělnickém prostředí dobré jméno.⁵⁰⁴ Volání katolických elit po mladých „sociálních apoštolech“ tak nedopadalo na úrodnou půdu.⁵⁰⁵

První republika znamenala pro mnohé oddělení od kulturní sféry katolické církve. Důležitá pojítka v podobě křtů a církevních slavností byla zpřetrhána, na Plzeňsku dospívali lidé, kteří neměli s církví absolutně nic společného. Za náhradu jim pravděpodobně sloužili alternativy, které nabízela sociální demokracie a sekularizovaná národní kultura. Vysoké procentu bezvěrců v dělnických oblastech s sebou neslo nejen menší šanci na vytvoření katolických organizací, ale rovněž omezovalo možnost nutného kontaktu s církví např. v podobě vztahu s katolíkem/katoličkou. Z životního stylu (habitus) tisíců obyvatel církev jednoduše vypadla, sami katolíci si toho byli vědomi, avšak jen těžko s tím byli schopni něco dělat: *„Chceme-li si nakloniti dělnictvo, musíme proniknout do jeho prostředí a hlavně si musíme vychovat – a to slovo podtrhuji – vychovat mladé lidi. (...) My se prostě k dělnictvu nedostaneme svým slovem. Do kostela nechodí, naše tiskoviny nečte, do našeho prostředí nepřijde.“*⁵⁰⁶

⁵⁰¹ KÁRNÍK, Zdeněk. *České země v éře První republiky (1918-1938). Díl druhý*, s. 510.

⁵⁰² BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 228.

⁵⁰³ DUIN, van Pieter, POLÁČKOVÁ, Zuzana. *“Against the Red Industrial Terror”*, s. 133-135.

⁵⁰⁴ ŠTOFANÍK, Jakub. *Medzi krížom a kladivom. Recepčia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia* [online]. Dizertační práce obhájena na FF UK, 2016. s. 167-183.

⁵⁰⁵ *Český západ*, XXV., č. 22, 27. 5. 1932, s. 1.

⁵⁰⁶ *Český západ*, XXVI., č. 9, 2. 3. 1933, s. 1.

Sociální demokracie pochopitelně hodnotila sklon dělnictva k bez vyznání pozitivně, ovšem nutno dodat, že tento stav v žádném případě nezaměňovala s „nevírou“. V jejím pohledu nesetrvávají její příznivci v katolické církvi proto, že jim již prostě nestačí. Od toho se odvíjelo úsilí o nalezené nové, lepší víry. Při srovnávání s ostatními sociálními vrstvami byla vyzdvihována dělnická „opravdovost“ (autentičnost, pokrokovost), kontrastující s falší matrikových katolíků, mezi něž bývali často řazeni intelektuálové, kteří, ač bývali k církvi kritičtí, ji přesto zachovávali formální věrnost: „Dnes vidíme, že katolictví jest přežitkem dávného středověku, a přece ještě na 90% inteligence zůstává v této víře.“⁵⁰⁷ Bylo poukazováno na odstup buržoazie od náboženských otázek, pevné spojení s určitým vyznáním nebylo preferované, bezvěrectví (a hlavně jeho levicové pojetí) bylo ale touto vrstvou vnímáno nezřídka jako něco příliš „přízemního“, spojeného se socialismem a filosofickým materialismem.

U katolických elit by se dala očekávat nevráživost vůči dělnictvu, jež se církvi odcizovalo. Takový přístup se však neujal, jednak by si tím církve stěžovala již tak svízelné pronikání mezi tuto sociální vrstvu, samotný křesťanský étos, který viděl své poslání jakožto útočiště chudých, bezmocných a utlačovaných, též zabraňoval silnému vymezení. Pokud měli tedy církevní představitelé vysvětlit pro ně nelichotivou situaci, zpravidla provedli sebekritiku dřívější praxe, především se ale obořili na vůdce dělnického (socialistického) hnutí, viníce je za nárůst bezvěrectví, čímž se vyhnuli přímému útoku na dělnictvo jako celek: „(...) *neboť kněz ví, že hlavně dělnický lid není vinen sám, nýbrž spíše ti, kdo jej svedli.*“⁵⁰⁸ Nedala se tím ovšem zakrýt katolická bezradnost při oslovování městských nižších sociálních vrstev. Zde může být namítnuto, že přeci existovala dlouhá tradice katolického antikapitalismu a umělecky ztvárněné chudoby.⁵⁰⁹ Katolický *Český západ* pravidelně přinášel sociálně kritické články, pokus o její umělecké ztvárnění nalezneme např. v básni *Plzeňská Madona* od duchovního Václava Zimy (1912-1976) „Vzlyk věků vhrzl se v tvé kroky/polibkem hořkých úst/Madono s raněnými boky/kdo květům tvým dá růst/(...) Jdou k tobě probodené dlaně/dělníci černých míst/v své výši

⁵⁰⁷ AMPL, Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974), i. č. 2020, sign. 15V/24, zpráva o společné přednášce Dělnické Akademie a Obrody ze 7. prosince 1924.

⁵⁰⁸ *Ročenka plzeňských katolíků: léta Páně 1939*. Beroun: Propagační ústav sv. Jakuba, 1939. s. 11.

⁵⁰⁹ PUTNA, Martin C. a BEDŘICH, Martin, ed. *Česká katolická literatura v kontextech*, s. 811-816.

*nezapomeň na ně/když tolik chtějí jíst.*⁵¹⁰ Vliv těchto textů byl však nízký, stačí se podívat na počet jejich výtisků, který se nemohl rovnat konkurenci ze strany sociální demokracie.

Z dosavadního výkladu vyplývá, že u dělnictva na Plzeňsku se zachovala jen početně slabá aktivní katolická minorita, již doplňovali stejně minoritní organizovaní bezvěrci, ostatní obyvatelstvo (ať již formálně katolického vyznání či bez vyznání) bylo nábožensky vlažné. Zatím jsme se ale omezovali na katolíky a bezvěrce, co nám ale mohou říci o sociálním rozvrstvení náboženství menšinové církve? CČS a CČE se shodovaly, že většina jejich věřících pocházela z méně majetných poměrů, nižší střední třída (maloburžoazie) představovala pomyslný strop. Není to nikterak výjimečné, i v Praze byly tyto církve početněji zastoupeny u sociálně slabších obyvatel.⁵¹¹ V Církvi československé byli krátce po jejím vzniku nadprůměrně zastoupeni lidé činní v průmyslu a živnostech, během sledovaného období se ale těžiště členské základny přesunulo více k nižšímu úřednictvu a svobodným povoláním.⁵¹² Nevýhodou CČS byla, mimo nižšího počtu věřících, absence komunálních elit v jejích řadách.

O něco úspěšnější CČE tematizovala sociální profil svých věřících o poznání více. Při analýze masivních přestupů na začátku 20. let došli evangelíci k následujícím závěrům: „*Ovšem nově k nám přistouplí nebyli ze starých rodin v Plzni odedávna usedlých, nýbrž z rodin přistěhovaných ze širokého okolí, na něž mělo přitažlivý vliv velké průmyslové město. Z ohromné většiny byl to pak lid hospodářsky slabší, dělníci, řemeslníci, drobnější úředníci a stát. zaměstnanci, z vrstev zámožných a inteligence přistoupilo k nám málo.*“⁵¹³ Malá ukotvenost v prostředí a sociálně nižší postavení byly očividně typické nejen pro bezvěrce. V politické rovině též nalezneme styčné plochy, evangelíci na Plzeňsku se hlásili k levicovým stranám, tedy k sociální demokracii, národním socialistům a KSČ, naopak členství ve straně agrární a národně demokratické bylo výjimečné.⁵¹⁴ Plzeňští sociální demokraté si byli vědomi toho, že dělnictvo má tendenci více experimentovat se svou náboženskou příslušností. V případě CČS a CČE byla strana ještě shovívavá (kopírovala tak postoj organizovaných bezvěrců), avšak na další náboženské subjekty (sekty) již útočila. Snaha o omezení jejich působnosti na dělníky a dělnice byla jedním z argumentů pro podporu bezvěreckých organizací a laické morálky: „*Tu je*

⁵¹⁰ ZIMA, Václav. *Hlas k domovu: [kniha lyriky]*. V Olomouci: Družina literární a umělecká, 1937. s. 18-19. Pro další příklad viz: MATAS, Miloslav. *Plzeňské písničky: [9 písni]*. V Plzni: [nákladem vlastním], 1935.

⁵¹¹ HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie*, s. 221-224.

⁵¹² ÚAMCČSH Praha, K 61, *Plzeň – východ*, zpráva adresovaná Ústřední radě církve československé z 13. května 1924. *Výhledy*, I., č. 1, duben 1935, neočíslováno. SRB, Vladimír, ed. *Statistická příručka církve československé 1949*. Praha: Ústř. rada církve čs., 1949. s. 15, 40.

⁵¹³ *Jubilejní spis českobratrského evangelického západního sboru*, s. 26.

⁵¹⁴ MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 57, 62, 162.

*zapotřebí trošku populární vědy, trošku filosofie, aby náš dělník byl vyveden z mrákot různých těch duchařů – spiritistů – adventistů – sabatistů a jiných. A proto jsme zde my, kteří tvoříme nový světový názor.*⁵¹⁵

Ptáme-li se po příčinách úspěchu CČE, musíme mimo agilních duchovních a stavby bohoslužebných prostor započítat jistou kooperaci s levicovými stranami. Ta měla jak svoji nepřímou podobu ve formě kritiky katolické církve a vyzdvihování husitství a českobratrství, tak přímou, kdy byli evangeličtí duchovní zváni na dělnické besedy, kde přednášeli o protestantismu a zároveň propagovali svoji církev.⁵¹⁶ Krajním příkladem přímé podpory bylo rozhodnutí poradního sboru v Doudlevcích z roku 1925 (ovládaný sociálními demokraty), díky kterému získala CČE hodnotný pozlacený kalich ze zrušené katolické školní kaple.⁵¹⁷ Klíčovým se nicméně ukázal poměrně volný přístup do dělnického prostředí, duchovní CČE v něm byl vítán daleko více, než katolický kněz. Na oplátku však musel evangelický duchovní projevat pochopení pro dělnické prostředí, pro jeho politickou profilaci, společenský život (odehrávající se obvykle v hostincích), slavnosti a symboly. Tento vztah nebyl bez potíží, někteří ortodoxnější kazatelé narazili na odpor, přesto se soužití dařilo. Faráři Otter a Machotka se tak byli schopni účastnit dělnických oslav prvního máje, nosíce přitom rudé karafiáty, přičemž své příznivce nazývali soudruzi-bratři a soudružky-sestry.⁵¹⁸

Relativní homogenita věřících CČE přispívala k jejich snazší integraci, kdyby se k evangelíkům přidali např. vyšší počty zemědělců (organizovaných stranou agrární), tak by si jejich duchovní jen stěží dovolili tak jednostranný příklon k levicovému dělnickému prostředí. Vyhovět různorodému členstvu nebylo jednoduché, své o tom věděli plzeňští katoličtí kněží, jenž čelili výtkám ze strany vzdělanějších věřících (intelligence), stěžující si na nedostatečnou úroveň kostelních kázání, na což jim bývalo odpovídáno: „(...) *pravdy učení Kristova musí se vykládati všem katolíkům stejně.*“⁵¹⁹ Stejně tak u sociálně demokratických bezvěrců lze doložit napětí mezi zaměřením na dělnictvo a záměrem oslovit širší publikum.⁵²⁰ CČE si snad mohla příklonem k dělnictvu uškodit, logicky se snižovala její schopnost oslovit další sociální vrstvy, byť se zdá, že toto jednání bylo důsledkem narůstajících přístupů z řad dělnictva, ne příčinou.

⁵¹⁵ *Omladina*, V., č. 46, 18. 8. 1922, s. 2.

⁵¹⁶ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 167-168.

⁵¹⁷ *Jubilejní výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni 1903-1928, Prokopova třída číslo 27*. V Plzni: J. Kobes, 1928. s. 31.

⁵¹⁸ MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 85.

⁵¹⁹ *Vždy věrná Plzeň*, III., č. 3, březen 1936, s. 22.

⁵²⁰ DVOŘÁK, František. *Patery ctností člověka*, s. 17-20, 28-29.

V sociálním rozboru náboženství na Plzeňsku jsme se soustředili nejvíce na dělnictvo (či, širěji pojato, na nezemědělské nižší sociální vrstvy), a to z jednoduchého důvodu, právě ono ve sledovaném období nejvíce měnilo svoji náboženskou příslušnost. V archivních pramenech i v odborné literatuře bývá zdůrazňován nezáměr dělnictva o náboženství,⁵²¹ a ač se nedá popřít neskrývaná distanc, nelze tuto sociální vrstvu, kde se stále nacházeli uvědomělí katolíci vedle organizovaných bezvěrců a příslušníků menšinových církví, šmahem prohlásit za naprosto ireligiózní. Z hlediska dělnické identity nalezneme úsilí o její náboženské podbarvení, katolíci propagovali již skomírající obraz zbožného věřícího, organizovaní bezvěrci zase v dělnictvu rádi viděli sílu schopnou „obrodit“ náboženství, evangelíci pak dělnictvo přímo ztotožňovali se svým vyznáním. Síla tohoto ztotožnění pramenila samozřejmě z reálného sociálního původu k CČE přínáležejících obyvatel, ale rovněž z všeobecně rozšířené adoraci „prostého lidu“. Vysvítá to např. z instalačního proslovu Karla Machotky: *„Jsou to vrstvy našeho drobného lidu, dělníci, řemeslníci a domkaři, kteří především projevíli zájem o věci Boží. Jen malé procento jest z vrstev inteligence a zámožnějších kruhů. (...) Ale především díky těm z našeho lidu, kteří se cele postavili za českobratrské hnutí. Kdo to byl na Domažlicku? Obchodní příručí! Kdo na Strakonicku? Krejčovský dělník! Kdo v Plzni? Železničář a dělník od Škodů!“*⁵²²

1.12 Národnostní

Pro pochopení a vysvětlení vztahu českého národa k náboženství (respektive k různým vyznáním) by velmi přispěla komparativní analýza národnostně českého a německého prostředí v českých zemích. Oba národy toho měli více společného, než si chtěli jeho představitelé přiznat, navzdory tomu se u obou prosadil jiný přístup k náboženství. Příčina tohoto stavu mohla pramenit z vícera zdrojů, v jiné roli náboženství v „národním příběhu“ (v sebepojetí národa), v silnější pozici představitelů některého vyznání v důležitých a prestižních funkcích, v absenci skutečných vyzывatelů vůči panujícímu vyznání atd. Tato práce nemůže nabídnout tak obsáhlý komparativní rozbor. Následující řádky mají především nastínit, jak se vzájemně ovlivňovalo náboženství a národnost na česko-německém Plzeňsku.

V rámci utváření moderních evropských národů docházelo v průběhu 19. století k nacionalizaci jednotlivých konfesí, k přisvojování jejich duchovních dějin, rituálních praktik

⁵²¹ HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie*, s. 221-224.

⁵²² MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 10.

apod. Katolická církev měla s národními hnutími poněkud problematický vztah, sám papež se dostal v 19. století do konfliktu s tím italským.⁵²³ V dlouhodobé perspektivě však katolíci (stejně jako jiné konfese) tendovali k propojení náboženství a národa, jedním z klíčových faktorů bylo pochopitelně zajištění legitimacy svému vyznání. V českých zemích dochází k obdobnému procesu, výsledkem byl úpadek nadnárodně pojatých zemských světců v čele se sv. Václavem.⁵²⁴ Němečtí katolíci v českých zemích se obraceli na světce, kteří byli vnímáni více jako národní (němečtí), za příklad může sloužit populární kult sv. Bonifáce a sv. Víta. Naopak zemští světci (sv. Václav, sv. Ludmila) byli prohlašováni za národnostně české postavy, mající jen omezený (byť trvajíc) přesah do jinonárodního prostředí.

Tento proces je čitelný i na Plzeňsku. Při soupisu svatováclavských památek v západních Čechách musel Ladislav Lábek konstatovat, že se jich většina nachází v jazykově německých oblastech, což jen dokládá skutečně celozemský rozsah kultu tohoto světce.⁵²⁵ S vyhocováním národnostního soupeření na konci 19. století ale dochází k rychlé nacionalizaci náboženství. Při častých sporech ohledně bohoslužebného jazyka či podobě církevních procesí bývali českými nacionalisty využívání zemští světci jakožto symboly národa, např. v Dobřanech byl v 90. letech 19. století užíván při procesích českých obyvatel prapor s obrazy sv. Václava a Ludmily, na němž stálo: „*Ke cti a chvále ochránců jazyka českého.*“⁵²⁶ K důraznějšímu využívání katolických postav zabraňovalo jen to, že se v českém národním uvědomění do popředí dostalo husitství a reformace.

Přesuňme se do první republiky. Docházelo mezi Němci též k tak početným výstupům z katolické církve? Leccos by tomu nasvědčovalo. Předně nesmíme propadat stále přítomnému klamu, že by katolická církev nějak cílevědomě pomáhala ke germanizaci českých zemí, potažmo Rakouska. Němci, tradičně konfesně rozdělený národ, neměli ve věcech náboženství jasno. Po ustanovení německého císařství (1871) se záhy rozhořel tzv. Kulturkampf, po celá 70. a 80. léta 19. století byli katolíci soustavně diskriminováni a perzekuováni.⁵²⁷ Katolictví bylo v nově utvořeném státě považováno za nenárodní, za skutečně německé vyznání bylo vydáváno luteránství. Pod tímto vlivem se mezi Němci v Rakousku od 80. let šířilo hnutí Los von Rom (Pryč od Říma), vybízející k přestupům od katolictví k protestanství. Tehdejší protikatolické

⁵²³ RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 120-122, 142-144.

⁵²⁴ ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek*, s. 30-39.

⁵²⁵ LÁBEK, Ladislav. *Památky svatováclavské*, s. 3.

⁵²⁶ HORA, Jaroslav, ed. *Jubilejní sborník*, s. 28.

⁵²⁷ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 44-45.

německé argumenty byly analogické vůči těm českým, katolická církev se stala dějinným nepřitelem Němců a podporovala čechizaci, respektive slavizaci Rakouska.⁵²⁸ Hnutí mělo nezpochybnitelný vliv na německé nacionální kruhy, ovšem nevedlo k velkým konfesním změnám mezi obyvatelstvem a postupně upadalo. K jeho posílení nedošlo ani po vzniku ČSR, kdy mezi Němce v českých zemích interesovala hlavně otázka národnostní, ne náboženská.

Podle výsledků sčítání lidu z roku 1930 byli Němci vůbec nekatoličtější národností v Československu, k tomuto vyznání se jich hlásilo 90,5%.⁵²⁹ Zaměříme-li se pouze na Čechy (myšlena země), osvětlí se náboženský nepoměr mezi Čechy a Němci ještě jasněji. V Čechách žilo, plus mínus, dvakrát více Čechů než Němců, teoreticky by tomu měl odpovídat i podíl německého obyvatelstva na počtu bezvěrců. Ze 728 847 občanů bez vyznání jich ale pouze 76 533 přináleželo k německé národnosti, zbytek připadal víceméně na Čechy.⁵³⁰ Jestliže české dělnictvo ve velkých počtech opouštělo církev a setrvalo v bez vyznání, to německé zachovávalo katolictví značnou věrnost.

Vztáhněme nyní tuto problematiku na školství a na Plzeňsko. Rozdíl mezi českým a německým žactvem se projevil již na konci roku 1921, např. 70 865 českých žáků na obecných školách uvedlo do kolonky náboženství bez vyznání, těch německých tak učinilo 2 021.⁵³¹ V Plzni nemáme k dispozici údaje postihující celé meziválečné období, z těch dostupných však smíme vyvodit, že bez vyznání německých žáků nikdy nepřesáhlo 3% (údaje se vztahují na národní školství).⁵³² Vysoký podíl katolického vyznání mezi německými žáky, korespondující s totožným fenoménem mezi německými učiteli, se projevil již v na konci roku 1920, kdy se projednávala možnost odstranění křížů s plzeňských škol. Z těch českých byly sundány, naopak v německých zůstaly.⁵³³

Němci ale v Plzni tvořili malou skupinu, jež sociálně přináležela spíše k středním a vyšším vrstvám. Jejich náboženský profil byl navíc ovlivněn početnou skupinou obyvatel izraelského vyznání. Přístup Němců k náboženství by tak bylo radno prověřit i na jiné lokalitě. Pro naše účely se jeví jako vhodné srovnání německé měšťanské školy v Dobřanech a české měšťanské školy ve Starém Plzenci. Obě města se nacházejí relativně blízko sebe a mají i

⁵²⁸ ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek*, s.30.

⁵²⁹ *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I, Růst, koncentrace a hustota obyvatelstva, pohlaví, věkové rozvrstvení, rodinný stav, státní příslušnost, národnost, náboženské vyznání*. Praha: Státní úřad statistický, 1934. s. 52-53.

⁵³⁰ Tamtéž, s. 104.

⁵³¹ *Statistická příručka republiky Československé II*. Praha: Státní úřad statistický, 1925. s. 25.

⁵³² *Úřední list města Plzně*, XIII., 1935, s. 46-47.

⁵³³ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 229.

porovnatelné sociální složení (v obcích dále od Plzně bylo méně dělnictva, což by se promítlo do náboženského vyznání obyvatel). Vyberme si školní rok 1937-1938.⁵³⁴ Do měšťanské školy ve Starém Plzenci v tento školní rok chodilo 517 žáků, z 51% se hlásili ke katolictví, z 38% k bez vyznání, zbylých 11% k CČE a CČS. To dobřanská škola byla co do náboženského složení svých žáků jednotvárnou, z 341 žáků jich bylo 338 katolíky, pouze tři evangelíky. Pokud do náboženského vyznání obyvatel silně promlouvalo jejich sociální postavení, tak totéž platilo o jejich národnosti.

Byť statistika může být šalebnou. Z jejího hlediska by byli Češi před rokem 1914 hluboce zbožným katolickým národem, atmosféra v české společnosti přitom byla jiná. O té nacionálně německé se sice můžeme domnívat, že katolickou církev (a její duchovní) přijímala a uznávala více, než Češi, ač na ověření této teze by bylo třeba provést samostatný výzkum.⁵³⁵ Nicméně české katolické duchovenstvo pravidelně referovalo o diametrálně odlišném postavení kněží u obou národností. V roce 1931 bylo oslaveno 800té výročí od založení města Stříbra, Češi i Němci uspořádali samostatné manifestace, na nichž si její účastníci nárokovali Stříbro jakožto „majetek“ svého národa. Pro nás je ovšem zajímavější, jaká role byla přiřknuta katolickým kněžím. Uvedme delší komentář faráře Josefa Resla: *„Zvláště nápadná byla veliká účast německého katol. kněžstva, bylo jich tam jistě přes 50 od kaplanů až do biskupa – a bylo viděti, že v tom německém tělese nejsou živlem cizím. Byli tam se svým lidem a ten lid je tam viděl rád, projevoval jim vážnost a důvěru, jakoby byl hrd na to, že to jsou jeho kněží – vzájemný poměr těch katolických kněží a lidu byl tu docela nenucený, přirozený, upřímný a vřelý. I ti chladní a neupřímní liberálové němečtí, kteří jinak o katolického kněze nestojí právě tak jako čeští, hleděli na ty kněze jako na činitele, jež přehlížet by bylo hříchem proti národu. (...) Český národ se tu obyčejně okázale reprezentuje jako národ bez kněží, jako národ, který kněží nepotřebuje, který o kněze nestojí a svým kněžstvem pohrdá.“*⁵³⁶

Při čtení tohoto citátu musíme být obezřetní, měl sloužit též jako kritické popíchnutí vlastních příznivců, pročež se jeho autor mohl dopustit záměrného vyostření. Ačkoliv s nevráživostí vůči katolickým kněžím jsme se na Plzeňsku setkali už před první světovou válkou. Nedostatek respektu a přitažlivosti duchovních mezi Čechy zase dokládají

⁵³⁴ SOKA Plzeň-jih, ZŠ Dobřany, č. f. 72, *Ehrenbuch der pfarr Hauptschule zu Dobřan*, s. 181. SOKA Plzeň-jih, ZŠ Starý Plzenec, č. f. 382, i. č. 3, *Pamětní kniha měšťanské školy ve Starém Plzenci*, s. 254.

⁵³⁵ Německou menšinu v Plzni k tomu nelze využít. Většina církevních pramenů se orientuje na české obyvatelstvo a sociální struktura Němců ve městě by jakékoliv výsledky značně zkreslovala.

⁵³⁶ *Český západ*, XXIV., č. 38, 18. 9. 1931, s. 1-2.

v meziválečné době klesající počty kněžského dorostu. V popisu stříbrských oslav je cennou zmínka o německých liberálech, jejich negativní názor na katolictví byl všeobecně známý, avšak na důležitých akcích projevovali duchovním úctou. To hodně vypovídá o postavení katolického kněze v německé společnosti. České duchovenstvo pochopitelně vnímalo tuto skutečnost jako velkou přednost německého národa, který (podle jejich interpretace) projevuje větší soudržnost, k níž mu pomáhá právě setrvání u katolictví. Naopak u českých, hlavně levicových, stran a organizací je příchýlnost ke katolictví prezentována jako zpátečnictví (případně se poukazuje spojení Němců a katolické církve), „české bezvěrectví“ je pak znakem kulturní vyspělosti a pokrokovosti, jíž český národ počíná převyšovat ten německý.⁵³⁷ Toto myšlenkové schéma, spojování bez vyznání s vyspělostí, případně tolerantností, je v sebepojetí českého národa stála přítomno.⁵³⁸

Přese vše ale katolická církev obě národnosti spojovala, plzeňský arciděkan Havelka vykonával své povinnosti vůči Čechům i Němcům. Teoreticky se o spolupráci mezi oběma národnostmi pokoušely i další náboženské subjekty, žádný z nich ovšem příliš neuspěl. Mezi českými a německými evangelíky v Plzni panovaly poměrně dobré vztahy (čeští evangeličtí duchovní v případě nouze vypomáhali svým německým souvěrcům),⁵³⁹ bez celostátní, nebo alespoň celozemské, kooperace jednotlivých evangelických církví však byla skutečně přínosná národnostní spolupráce nemyslitelná. A k takové kooperaci, i přes některé náznaky, nikdy nedošlo.⁵⁴⁰ České a německé bezvěrecké organizace udržovaly vzájemné kontakty, ani ty české se ale nedokázaly sjednotit (hlavně kvůli neshodám mezi KSČ a sociální demokracií). Skutečně nadnárodní tak byla jen katolická církev, byť k ní hlásící se národnosti měly tendenci spíše uzavírat do sebe, než hledat společnou řeč.

Plzeň byla za první republiky jasně českým okresem, obyvatelé německé národnosti zde tvořili kolem 6% populace. Město tudíž nebylo nijak výrazně nacionálně rozdělené, německá menšina nemohla usilovat o ovládnutí samosprávy, a proto také nebyla vnímána jako hrozba. To však vůbec neznamenalo neexistenci národnostních rozbrojů a půtek (např. ohledně slavností). Vztah plzeňské katolické správy s německým obyvatelstvem byl upravován už v 18. století, v roce 1786 bylo nařízeno, aby se o německojazyčné osadníky starali plzeňští

⁵³⁷ *Český směr*, XXVI., č. 221, 20. 9. 1924, s. 1.

⁵³⁸ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře*, s. 156-157.

⁵³⁹ *Jubilejní výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni 1903-1928*, s. 31.

⁵⁴⁰ MORÉE, Peter C. A. *Vztahy německy mluvících evangelíků*, s. 68-69.

františkáni.⁵⁴¹ Ustanovení platilo i za první republiky, respektive až do přelomu let 1931-1932. Na sklonku prosince 1931 chtěli Němci konat ve františkánském kostele sbírku pro svůj chrámový sbor, františkáni ovšem o Hodu Božím sbírky nedovolovali. Němečtí katolíci to chápali jako urážku motivovanou českým nacionalismem, psali proto o „českém šovinismu v domě Božím“ („*tschechische Chauvinismus auch im Gotteshaus*“), a na plzeňské františkány si stěžovali na vyšších církevních místech.⁵⁴² Sporu si ihned všimla další periodika a taktéž jej zarámovala do známého narativu Češi vs. Němci, národně demokratický *Český deník* psal: „*Pánové z německého tábora si musí v první řadě uvědomiti, že jsou v české Plzni a ne někde v Reichu. A proto máme právo si zakázati takové roztahování se Němců nejen na ulicích, ale i v kostelích.*“⁵⁴³ Z malé aféry se stal široce prožívaný konflikt, to společně s předešlými spory mezi německým obyvatelstvem a františkány (během 20. let jich bylo několik), vedlo v lednu 1932 k zastavení německých bohoslužeb ve františkánském kostele.⁵⁴⁴

Plzeňští Němci se obrátili na arciděkanství a žádali propůjčení bohoslužebných prostor. Bylo jim vyhověno, arciděkan Havelka jim poskytl filiální kostel sv. Anny, městské zastupitelstvo (kostel byl oficiálně majetkem Plzně) tento krok dodatečně schválilo.⁵⁴⁵ Na tyto změny reagovalo i pražské arcibiskupství, plzeňský arciděkan a představený místních františkánů se odebrali za Františkem Kordačem, který opatření církevní správy přijal, ale vyzýval k uklidnění národnostních třenic, duchovní se od nich měli distancovat.⁵⁴⁶ Další jednání a organizační změny proběhly v poklidu. Antonín Havelka celou událost uzavíral těmito slovy: „*Často se mi zdá, že jednal jsem příliš slabošsky a ústupně; ale aspoň mám klidné svědomí, že mou vinou ani jedna německá nesmrtelná duše nemusí býti ztracena pro věčnost.*“⁵⁴⁷ Jasně pročeské postoje jsou v jeho případě umírněny katolickým univerzalizmem.

Postoj českých katolických duchovních (a celkově katolicky profilovaných osobností) k německému národu byl ambivalentní. Velmi do něj zasahovalo konfesní stanovisko. V katolických periodikách si tak můžeme přečíst ostré odsudky německého národa, v takovém případě jsou ovšem Němci obvykle spojováni s protestantismem. Konstruovala se představa katolicko-románské kultury (chápané pozitivně) a protestansko-germánské (do níž bylo řazeno

⁵⁴¹ PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého*, s. 243.

⁵⁴² *Pilsner Tagblatt*, XXXII., č. 327, 29. 12. 1931, s. 2.

⁵⁴³ *Český deník*, XXI., č. 1, 1. 1. 1932, s. 6.

⁵⁴⁴ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 387.

⁵⁴⁵ GRASSL, Franz Xaver. *Die St. Annakirche in Pilsen, ihre Geschichte und Beschreibung anlässlich ihres 200jährigen Jubiläums zusammengestellt*. Pilsen: [Selbstverlag], 1935. s. 21-23.

⁵⁴⁶ AMPL, Arciděkanství úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 388.

⁵⁴⁷ Tamtéž, s. 389.

těž husitství), které spolu bojovaly o Evropu, potažmo o „duši“ českého národa. Z této dichotomie očividně vypadávali Němci-katolíci, vůči nimž se katoličtí představitelé stavěli vcelku kladně a volali po vzájemném klidném soužití. Problémem však bylo, že u těchto deklamací zůstávalo, chyběla pozitivní politika, jež by ošetřila vztahy a postavení národů v Československu (za to lze samozřejmě jen stěžít vinit pouze katolíky).

Katoličtí duchovní v národnostně smíšených farnostech si nezdávka stěžovali na nejasnost a neukotvenost státní politiky v národnostní problematice. Z pera prvorepublikových farářů tak pochází řada kritických postřehů. Za příklad uveďme negativní hodnocení českých nacionálních spolků při otevření české menšinové školy v Touškově na Plzeňsku v roce 1923: *„Touškovští Němci viděli, jak pro ně byly ztraceny Malesice, vidí, jak stát teď podporuje čechisaci jako dříve podporoval germanisaci a jak i na ně dochází, a to je naplňuje beznadějností a skleslostí myslí (...). Zde tedy dnes už nemá smyslu, resignovaným a skleslým Němcům chtít ukazovat pěstě, a není to žádné hrdinství a způsob ani ušlechtilé lidský, ani český, ani křesťanský.“*⁵⁴⁸ Katoličtí kněží si uvědomovali těžkosti společenského života v národnostně smíšených farnostech, kdy akce nacionálních organizací (českých či německých) rozrušovaly společenský život a ztrpčovaly duchovním jejich práci.

Český katolický tábor se tedy ucházel o přívlastek „národní“, zároveň však operoval se svým mezinárodním přesahem. Tato skutečnost sice byla jedním z terčů, do něhož se odpůrci katolické církve rádi střefovali („černá internacionála“, nařčení z nenárodnosti), nicméně se zdá, že z ní katoličtí představitelé spíše těžili. Útok na církve byl již od vzniku republiky katolíky interpretován jako protistátní činnost, která nejen že rozeštvávala české obyvatelstvo, ale hlavně poškozovala vztahy mezi státem a dalšími československými národy, které na svém katolictví lpěli o poznání více. Ve 30. letech se pak české duchovenstvo a politický katolicismus rádi zaštiťovali svým vyznáním, jež údajně spojovalo celé Československo, na což slyšeli i jejich ideoví oponenti. Realita byla ovšem vůči ČSR méně vstřícnou, chápeme-li např. celostátní katolický sjezd z června 1935 jako pokus o překonání národnostních bariér, tak to byl pokus sice pozoruhodný, nicméně neúspěšný.⁵⁴⁹

Plzeňským Němcům se líbil sjezdový akcent na zmírnění sociální bídy a vzájemnou spolupráci mezi národy, jejich názor byl však spíše menšinovým.⁵⁵⁰ Katolické elity daného

⁵⁴⁸ *Český západ*, XVI., č. 31, 9. 8. 1923, s. 2.

⁵⁴⁹ ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek*, s. 301-321.

⁵⁵⁰ *Pilsner Tagblatt*, XXXVI., č. 150, 28. 6. 1935, s. 1.

národa měly tendenci užívat velké katolické slavnosti a svátky k posílení své národní identity (i kvůli získání legitimacy v očích nacionalistů), ne k posílení státnosti. Na druhou stranu nesmí dojít k jednostranným odsudkům, např. u německých křesťanských sociálů existoval vlivný aktivistický proud, stavějící se proti aktivitám SdP. Ani strana křesťanských sociálů, ani další německé strany (vyjma sociální demokracie) ale nevydržely tlak SdP a zhroutily se. Naděje vkládané do sjednocujících faktorů (myšlenka demokracie, historické sounáležitosti, katolictví) se ukázaly jako liché. Výzvy plzeňských katolíků z října 1938 pro setrvání na pozicích ČSR byly mementem tohoto úsilí: „*Katolíci čeští i němečtí budou do jednoho hlasovat pro československý stát, neboť tímto rozhodnutím podepřou nejen právo a spravedlnost, ale uchrání v rámci našeho státu pro své soukmenovce křesťanskou svobodu dítek Božích (...)*“⁵⁵¹

1.13 Ženy, muži a gender

Sociálně a národně podmíněný vztah k náboženství byl v dobových diskuzích mnohokrát rozebírán, největší pozornosti se ale pravděpodobně těšilo rozdílné chování mužů a žen, a z toho vyvěrající genderové konstrukty jejich identit.

V 19. století proběhla jedna z nejzásadnějších diskurzivních změn v oblasti náboženství. Do konce 18. století byla zbožnost (pieta) pojímána maskulinně, žena byla pojímána jako hrozba (hříšnost) pro mužovu víru.⁵⁵² V 19. století se situaci radikálně mění, dochází k jevu, který bývá nazýván feminizací křesťanství, v našem případě feminizací katolicismu.⁵⁵³ Během tohoto století byly státy západní a střední Evropy svědky mohutného propadu mužské participace na církevních svátostech a slavnostech, zdálo se, že se muži vzdalují organizované církevní víře. Na druhou stranu dochází k masivnímu vzednutí feminizované zbožnosti, kultury Kristova srdce a Panny Marie vzkvétají díky oblibě žen, prosazují se formy zbožnosti, jež jsou považovány za ženské (důraz na emoce a prožitek). Svátý stolec rapidně zvýšil počet ženských světic, v církevním umění dominují ženské motivy, např. andělé, do konce 18. století zobrazováni s maskulinními rysy, jsou zobrazováni jako ženy.⁵⁵⁴ Po celé Evropě sílí ženské řeholní kongregace, a to takovou měrou, že ve Francii byla už roku 1878 většina kléru ženského

⁵⁵¹ *Český západ*, XXXI., č. 41, 7. 10. 1938, s. 2.

⁵⁵² BROWN, Callum G. *The death of Christian Britain*, s. 58-59, 88-89.

⁵⁵³ GIORGIO, de Michela. *Feminizace katolicismu*. In: *Teologie & Společnost*, II. (X.), č. 1, 2004. s. 3-14.

⁵⁵⁴ BROWN, Callum G. *The death of Christian Britain*, s. 58-59.

pohlaví.⁵⁵⁵ Ženské řády zavítaly rovněž do Plzně, v roce 1870 byla do města pozvána Kongregace Šedých sester III. řádu sv. Františka z Assisi (v plzeňských nemocnicích působil do roku 1962), Kongregace Školských sester de Notre Dame, jejímž posláním byla výchova mládeže, se v Plzni usídlila roku 1878.⁵⁵⁶

Ženy, jež byly po dlouhá staletí označovány za tvory mající blízkou k neřestem a hříchu, se náhle staly nositelkami zbožnosti. Ne žena, ale muž byl od 19. století vykreslován jako mravně slabší, žena nad ním měla v této oblasti navrch. Feminizace katolicismu dopomohla k jeho silným lidovým hnutím, které bývají chápány jako kompenzace za postupující sekularizaci. Tento fenomén navíc nelze ztotožnit jen z jednou sociální vrstvou, prostupoval celou společností, i dělnické ženy vykazovaly větší míru církevní angažovanosti než jejich mužské protějšky.⁵⁵⁷ Zaměření na ženy si ovšem vybíralo daň v podobně omezené schopnosti oslovovat mužskou populaci, ani intelektuálové nebývali touto verzí zbožnosti uspokojeni.⁵⁵⁸ V průběhu 19. století se tak rozevřely nůžky mezi „zbožnými“ ženami a „bezvěreckými“ muži. Při pastýřské poradě plzeňského vikariátu v roce 1907 bylo přímo adresováno odcizování mužů od církve: *„Bolestí svírá se srdce duchovního, když pozoruje, jak řady věřících navštěvujících bohoslužby a církevní průvody řídnou a ještě truchlivější pohled, že zvláště muži chrámu a sv. svátostem se vyhýbají. (...) Jsem v očích mnohých mužů nevitáni kazatelé a nejhorší nepřátele všeho vzdělání, pokroku i pozemského štěstí.“*⁵⁵⁹

Přesuňme se do 20. století a k meziválečným statistikám.⁵⁶⁰ V populaci zpravidla bývá mírně více žen oproti mužům, jejich vyšší zastoupení v církvích tak nesmíme ihned považovat za důkaz rozdílného přístupu k víře. Přesto byl podíl žen katolického vyznání v ČSR natolik vysoký, že jej nelze převést na demografickou převahu žen. V roce 1930 připadalo na 1 000 mužů katolického vyznání 1 102 žen, přičemž Církev československá a Církev českobratrská evangelická udávaly nižší nepoměr mezi pohlavími (1 000/1 032 a 1 000/1 051). Nicméně každý významnější náboženský subjekt působící v ČSR měl ve svém členstvu více žen, důležitou výjimku však tvořili občané bez vyznání. Na 1 000 mužů bez vyznání přináleželo roku 1930 pouhých 695. Bezvěrci byli jedinou náboženskou skupinou, mající převážně mužský charakter. Odstup mezi muži a ženami se směrem od západu na východ zvyšoval, v Čechách tvořily ženy

⁵⁵⁵ GIORGIO, de Michela. *Feminizace katolicismu*, s. 5.

⁵⁵⁶ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 281.

⁵⁵⁷ SCHMIDT, Jürgen. *The Secularization of the Workforce*, s. 44-46.

⁵⁵⁸ PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma*, s. 150-151.

⁵⁵⁹ NA, Archiv pražského arcibiskupství III. (APA III.), i. č. 32, kart. 850, č. j. 13949.

⁵⁶⁰ *Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I*, s. 53-54.

42% všech občanů bez vyznání, na Moravě 36% a na Slovensku jen 30%.⁵⁶¹ Čím nábožensky konzervativnější prostředí, tím exkluzivně mužské bylo bezvěrectví.

Různé jednání mužů a žen v otázce náboženství mělo své závažné důsledky, a ty byly náležitě reflektovány. Než k nim přijdeme, tak se ale musíme zastavit u genderu. Modernizace 19. století poměrně pevně ustanovila genderové role a identitu mužů a žen. Nejlépe bývá tato skutečnost udržována (a též osvětlována) tzv. binárními opozicemi. Přihlédneme-li k náboženství, zdá se mi, že byl gender žen a mužů konstruován následující opoziční triádou: žena domov/tradice/zbožnost, muž veřejnost/modernita/bezvěrectví. Takto vytvořený gender, zejména jeho náboženská část, byl podporován v protestanském i katolickém prostředí (byť existovaly drobné rozdíly).⁵⁶² Víceméně jej ovšem uznávalo celé ideové spektrum, jen z levicových stran se ozývaly hlasy volající po jeho změně, nebo alespoň úpravě. Ony vypsané triády nebyly oddělené, podporovaly se. Liberálně pojatá sekularizace odkázala náboženství do soukromé (privátní) sféry, tedy do sféry ženy. A vskutku, všichni účastníci náboženského pole v prvorepublikové Plzni vidí v ženě hlavního činitele v otázkách víry. To žena rozhoduje o vyznání rodiny, muži bývá přiřknuta role pokorného služebníka, ochotně přijímající ženino rozhodnutí.

Genderově konstruované ženství nemělo jen verbální rovinu. Z postavení ženy pochopitelně vyplývala reálná diskriminace v podobě horšího přístupu ke vzdělání, menší participace na veřejném (a politickém) životě, horší (nižší) pracovní postavení. Gender byl modernitou 19. století připsán ženě od narození, nezáleželo na volbě, byl stavovský (teoreticky do modernity nenáležící). Můžeme tudíž společně s německým sociologem Ulrichem Beckem mluvit rozštěpení společnosti, žena v ní tvořila jakousi „antimodernitu v modernitě“.⁵⁶³ Ne náhodou byla žena dávana do opozice vůči modernitě. Soustavná krize nukleární rodiny ve druhé polovině 20. století v kombinaci se zpochybněním genderových rolí logicky otřáslu popsanou ženskou zbožností, jejíž úloha byla při výchově dětí značná (jistě „předávání“ víry). Na začátku 21. století jsou české ženy oproti mužům stále více religiózní, a to jak v případě

⁵⁶¹ Tamtéž, s. 104-106.

⁵⁶² BROWN, Callum G. *The death of Christian Britain*, s. 72-75.

⁵⁶³ „V devatenáctém století byl souběžně se vznikem industriální společnosti ustaven moderní genderově podmíněný stavovský řád. V tomto smyslu je modernizace v devatenáctém století doprovázena antimodernizací.“ BECK, Ulrich. *Riziková společnost: na cestě k jiné moderně*. Překlad Otakar Vochoč. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 179.

tradiční (církvní) zbožnosti, tak i u jejích alternativních forem.⁵⁶⁴ Budoucnost ukáže, zda dojde k sblížení ženami a muži pojímané zbožnosti.

Nepoměr mezi muži a ženami se zračil u odborů a ženských spolků. Převážně mužské odbory poskytovaly jen minimální oporu politickému katolicismu, pouze ve feminizovaných odvětvích slavili katolíci větší úspěch. Zato v ženských spolcích byly katolíci nepředstížitelní, jejich členská základna vysoce převyšovala ženské organizace jakékoliv jiné strany.⁵⁶⁵ Ženské organizace, a s nimi úzce spjatá Sdružení katolických rodičů, poskytovaly katolíkům potřebnou společenskou sílu, vedle Orla to byly ženské spolky, které bylo možno mobilizovat pro veřejné přednášky, schůze, dětské besídky a petiční akce. Výhodou byla též jejich oddanost a nekonfliktnost, u ženských katolických organizací nelze v meziválečné době pozorovat samostatné tendence a ambice, jimiž by problematizovaly přístup katolicismu (církvního a politického) ke genderu. Jednou z příčin byl v těchto spolcích citelný vliv mužů, zejména kněžích, jenž bývali jejich tzv. duchovními rádci. Tuto praxi dokumentujeme komentářem arciděkana Havelky o plzeňském spolku Ludmila (jehož byl duchovním rádcem): „*Maje dle stanov právo veta, nedovolil bych nikdy ničeho, co by se nesrovnávalo se zákonem Božím a s povinnou láskou k církvi a vlasti.*“⁵⁶⁶ V Plzni našly katolické ženy uplatnění v už zmíněném spolku Ludmila, spolku Jitřenka (dámský spolek v dominikánské farnosti), v řadě podpůrných spolků (Sv. Vincence z Pauly), Sdružení katolických rodičů a charitě. Jednou z nejagilnějších žen byla učitelka, a dlouholetá předsedkyně spolku Ludmila, Marie Rybáková.⁵⁶⁷

Žena byla v katolickém diskurzu hradbou proti všemu zlému, zosobňovala víru a tradici, odporovala bezvěrectví a modernitě. Ve stanovách ženských katolických spolků bývá výslovně odmítáno slovo „moderní“, jež bylo dáváno do protikladu ke křesťanství: „(...) *moderní žena je ta, co zahodila víru a mravy křesťanské.*“⁵⁶⁸ Ctností ženy byla věrnost a stálost. V tom se lišila od muže, muž přijímal modernitu, ta jej však ničila a vzdalovala jej důležitým hodnotám (víře a tradici). Mezi naprosto typické atributy této destruktivní modernity patřily alkoholismus, hazard a násilí. Klasický katolický příběh vypadal následovně: muž, zaměstnaný v průmyslu (v „netradičním“ povolání, kde dostával peněžitou mzdu) postupně propadal alkoholismu a

⁵⁶⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře*, s. 113, 123-130.

⁵⁶⁵ FIALA, Petr et al. *Český politický katolicismus 1848-2005*, s. 211-220. BUREŠOVÁ, Jana. *Ženy v pojetí teorie a praxe politického katolicismu*. In: MAREK, Pavel, ed. *Teorie a praxe politického katolicismu 1870-2007*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. s. 133-152.

⁵⁶⁶ *Vždy věrná Plzeň*, II., č. 6, červen 1935, s. 49.

⁵⁶⁷ AMPL, Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974), i. č. 638, sign. 716, rejstřík o spolku.

⁵⁶⁸ BUREŠOVÁ, Jana. *Ženy v pojetí teorie a praxe politického katolicismu*, s. 135.

hazardu (obé probíhalo v hospodě), rodinu tím přiváděl na mizinu a svoji frustraci si vybíjel na jejích členech.⁵⁶⁹ V rámci svého pádu se muž zpravidla odcizoval církvi, případně byl ovlivňován jinými, nežádoucími, politickými směry (liberalismem a socialismem). Nejednalo se o nereálný myšlenkový konstrukt. V tradiční venkovské společnosti byla konzumace alkoholu pevně ritualizována (omezována svátky a komunitou), v modernitě závisí více na individuální volbě a pití alkoholu se opakuje bez ohledu na rituály (nemluvě o tom, že jistá dávka alkoholismu patřila do dělnického habitu). To vše bylo zajištěno větším užíváním peněz a především rozšiřováním výplaty v podobě mzdy. A pochopitelně, alkoholismus a domácí násilí patřilo a patří do života mnohých rodin.

Důležité je, že muž se zpravidla nedokázal ze své žalostné situace vymanit vlastními silami. Muž je tak i přes svou namyšlenost a blasfémii zranitelný slaboch (schází víra), pomoci mu může pouze manželka, případně jeho děti (které reprezentuje obvykle dcera).⁵⁷⁰ Odtud je už pouhý krok k zobrazování žen jako strážných andělů. A pokud byl muž slabý a zranitelný, byla žena jeho opakem: „*Věru v soužení a strasti jest žena o mnoho trpělivější, než muž – a slabé pohlaví objevuje se v podobných těžkých okamžicích života mnohem silnější, než svou tělesnou i duševní silou se honosící pohlaví mužské.*“⁵⁷¹

Ženy tak bývaly zpodobňovány jako silné hrdinky, stojící pevně proti příkořím osudu, což hraničilo až s fatalistickou pokorou. Katolické hrdinky se totiž nikdy nebouřily, své utrpení pokorně snášely. Nebylo myslitelné, aby manželka reagovala na mužův nezřízený život zažádáním o rozvod, to bylo znamenalo porušení její genderové role (tradice, rodina). Ženin síla tak byla vykoupena jejím podřízeným postavením (pasivitou). Pokud se žena zprotivila přisouzenému poslání (např. opuštěním víry) tak ztratila všechny své ctnosti: „*Žena věřící, žena, čerpající sílu a vnitřní krásu u paty kříže, jest nejlepší strážkyní rodinného krbu a rozmnožovatelkou národní zdatnosti. Žena bez víry je třtina, která není schopna pevné páteře u sebe, tím méně pak ji může dát svému potomstvu a v něm národu.*“⁵⁷² Strana lidová

⁵⁶⁹ Jiří Štaif došel k podobným závěrům při analýze literárního díla J. Š. Baara: ŠTAIF, Jiří. *Jindřich Šimon Baar a společenská modernizace. (Pokus o dialog mezi sociálními dějinami a krásnou literaturou)*. In: HÁJEK, Jan, ed., KOCIAN, Jiří, ed. a ZÍTKO, Milan, ed. *Fragmenty dějin: sborník prací k šedesátinám Jana Gebharta*. Praha: Historický ústav AV ČR ve spolupráci s Ústavem soudobých dějin AV ČR, 2006. s. 35-52.

⁵⁷⁰ BROWN, Callum G. *The death of Christian Britain*, s. 74-75, 96.

⁵⁷¹ HAVELKA, Antonín. *Rozkvetly růže a jiné povídky*, s. 147. Pro utvrzení našeho stanovisko ocitujme ještě z povídky Jaroslava Durycha: „*Muži jsou přece jen slabší a zbabělejší, třebaš se tváří statečně. Žena více snese; neprovede tak snadno hloupost nebo zradu. Žena jest k tomu, aby trpěla.*“ DURYCH, Jaroslav. *Tři dukáty: [povídky]*. 2., opr. vyd. ve Vyšehradu. Praha: Vyšehrad, 1986. s. 69.

⁵⁷² *Český západ*, XXVII., č. 15, 13. 4. 1934, s. 1.

disponovala ze všech prvorepublikových politických stran největším počtem organizovaných žen, přesto za ni v parlamentu zasedala jediná žena, Augusta Rozsypalová (shodou okolností několik let působila na Plzeňsku).⁵⁷³ I ve vyšších stranických funkcích byla přítomnost ženy vzácností. Důvod byl jednoduchý, veřejná, a tím politická, činnost byla pro muže, ženě přináležel domov – privátní sféra. Od katolické ženy se v tomto směru očekávalo, že vhodí svůj hlas lidovcům, a to bylo vše.

U plzeňské CČS a CČE není dostatek materiálu k rekonstruování jejich pojmání genderu. Nicméně je zřejmé, že i u těchto církví byl kladen důraz na rodinný život a jeho nutné zakotvení v křesťanské víře. V prohlášení synodní rady CČE z přelomu let 1934-1935 byla tepána rozvodovost a domnělý úpadek rodiny: „*Hlavní příčinou tohoto rozvratu je nedostatek úcty k zákonu Božímu a pokory, která ustupuje. K tomu přistupuje spekulace na jmění, neukázněná tělesnost, hledání záminky k rozvodu ve stáří nebo nemoci manžela. Poselství vyslovuje se také důrazně proti poklesu porodnosti a nekřesťanskému systému jednoho dítěte.*“⁵⁷⁴ Tento text je v podstatě zaměnitelný za obdobná prohlášení ze strany katolické církve. Povšimněme si též, že tíže viny za neblahý stav rodiny je připisován spíše ženám. Co se konverzí týče, kusé záznamy se shodují, že to byly ženy, které projevovaly při vstupování do menšinových křesťanských církví více iniciativy.⁵⁷⁵ Často vstupovaly do církví se svými dětmi, jejich manželé je až posléze následovali.

Znatelnější zakotvenost žen v katolickém vyznání byla v levicovém prostředí zdrojem frustrací již před první světovou válkou. Při mohutném vystupování z církve v roce 1921 tak byli muži mnohokrát vyzýváni k zapojení zbytku rodiny: „*Vezměte s sebou i své ženy, které se s Římem rozešly – nechtě i ony dají Římu vale.*“⁵⁷⁶ Náboženská disparita mezi muži a ženami přesto zůstala. Bezvěrecké, tudíž levicové, hnutí samo sebe chápalo jako emancipační sílu, která touží ženu osvobodit od jejího ponižujícího postavení. To, že jej nemalá část žen odmítala, nutně nastolovalo otázku, proč tak činí. Co se genderu týče, antiklerikální a bezvěrecké směry používaly k svému popisu jasně maskulinní (až machistickou) rétoriku. Odtud populární opozice mezi racionálním a vyspělým mužem bez konfese a emocionální, duševně nevyspělou ženou. Jedna z odpovědí na ženskou religiozitu se proto nesla v duchu tradiční misogynie, ženy byly

⁵⁷³ FIALA, Petr et al. *Český politický katolicismus 1848-2005*, s. 219.

⁵⁷⁴ *Vždy věrná Plzeň*, II., č. 1, leden 1935, s. 4.

⁵⁷⁵ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 165. MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 28, 42-43.

⁵⁷⁶ *Nová doba*, XXVII., č. 22, 23. 1. 1921, s. 3.

považovány za nesvéprávné osoby, lehce podléhající vnějším vlivům. Ojedinelé nebyly ani hlasy, volající po odejmutí volebního práva ženám.⁵⁷⁷ Odkazovalo se na i domnělou ženskou marnivost a dětinskost, jedním z vysvětlení bylo okouzlení pompézními katolickými rituály (svatba, pohřeb) a slavnostmi.⁵⁷⁸ Tato vysvětlení, hledající příčinu v samotné ženě (v její přirozenosti), byla vyvažována poukazováním na socioekonomické postavení ženy („základnu“), z kterého vyplývala inklinace k církvi. Nezřídka byl za udržování tohoto stavu viněn právě muž: *„Teprve tehdy, až se změní ženino sociální postavení, může se změnit její stanovisko vůči náboženství. (...) Teprve až se ženy činně budou účastniti sociálního a politického života, jinými slovy, až budou viděti jinou možnost spásy, nežli skrze Ježíše Krista, osvobodí se opravdu od církevního vlivu. Uplatňuje-li však muž zásadu, že žena patří do kuchyně, nesmí se divit ani její kuchyňské ideologii. Žena není náboženská od přírody, nýbrž tím, že neschopnost mužova, pracovat společně s ní, ji posílá ke knězi pro útěchu.“*⁵⁷⁹

Jiný přístup k víře u muže a ženy s sebou neslo nábožensky smíšené domácnosti. Jejich počet nesmíme přeceňovat, údaje ze sčítání lidu z roku 1930 naznačují, že většinově byly rodiny nábožensky homogenními. To ostatně platí i v současnosti.⁵⁸⁰ Leč existovaly, a bezvěrecké organizace k nim musely zaujmout nějaký postoj. Bylo samozřejmě možné požadovat od bezvěreckých mužů (případně žen), aby vykonávali na svoji rodinu nátlak k opuštění církve. Tím by ale byla porušována premisa o náboženství jako soukromé věci (jež se nemá nikomu vnucovat ani brát). Zásahy do rodinného života kvůli vyznání jeho členů nejspíše nebyly populární ani mezi sympatizanty bezvěreckého hnutí. Plzeňští bezvěrci a sociální demokraté v jedné osobě dávali svým příznivcům na otázky ohledně katolického vyznání manželek vskutku praktické odpovědi: *„Ptejme se, co by říkal muž, kdyby mu žena zakazovala jíti do schůze a přináležeti k organizaci! Uvědomte si, jaké sváry by vznikly v rodinách? A jestliže žena kvůli rodinnému klidu mlčí, i když nebyla posud o nutnost organizace nikým přesvědčena, musí si ceniti nade vše rodinný klid i muž.“*⁵⁸¹

Vrátíme-li se ke genderu, tak můžeme tušit, že levicové prostředí k němu mělo ambivalentní vztah. Již před první světovou válkou měla sociální demokracie tendence k jeho posunování, žena bývala chápána převážně jako matka a vychovatelka, na druhou stranu se tím

⁵⁷⁷ BUREŠOVÁ, Jana. *Ženy v pojetí teorie a praxe politického katolicismu*, s. 137.

⁵⁷⁸ *Zář*, IV., č. 4, 1. 4. 1937, s. 6.

⁵⁷⁹ Tamtéž, IV., č. 9, 1. 9. 1937, s. 6.

⁵⁸⁰ *Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu*. Praha: Český statistický úřad, 2014. s. 12.

⁵⁸¹ DVOŘÁK, František. *Katechismus naší doby*, s. 35.

neměl její život vyčerpávat. Manželka měla mít nárok na náležité kulturní vyžití, k čemuž jí měla napomáhat i socialisty propagována regulace porodnosti (něco, s čím katolíci nikdy nesouhlasili). Setkáme se též s obhajobou bezdětných svazků, kde jako kompenzace za roli matky byla ženě nabízena např. role stranické funkcionářky (obojí napomáhalo k „lepšímu světu“).⁵⁸² Zásadní revidování genderu se ovšem ukazovalo jak obtížné, jelikož by to v podstatě vyžadovalo důslednější změnu manželského soužití a rodiny. Za první republiky se jako ožehavá ukázala otázka legalizování potratů, kterou plně podpořila jen antisystémová KSČ.⁵⁸³ Proto bývala změna ženina postavení zpravidla odsouvána až do projektované budoucí beztrždní společnosti. Sociálními demokraty byl pak konzervativně pojatý gender používán především při volání po matkách-socialistkách, jimž za příklad sloužil, kdo jiný, než matka-katolička: „*Proto se mají dělnické matky ze všech sil snažiti, aby jejich domácnosti měly vysloveně svůj socialistický ráz, jak to dovedou ženy katoličky, u nichž hned při vstupu se pozná, že jde o silně nábožensky založenou rodinu.*“⁵⁸⁴

V katolickém milieu byla žena téměř zbožšťována, bezvěrecké hnutí si s ní nevědělo rady a nenabízelo jednotící (dominantní) linii. U katolíků pochopitelně koexistovaly další pohledy na ženy, silným byl obraz ženy jako pokušitelky (svádějící ke hříchu). Plzeňští dominikáni např. psali, že důvodem pro vznik protestantských církví byly uražená ješitnost a především ženy („*cherchez la femme*“).⁵⁸⁵ Na tom by nebylo nic zvláštního, ale ona „žena pokušitelka“ zosobňovala u katolických duchovních velmi reálnou obavu – obavu z porušení celibátu. Kněz se nemohl spoléhat na jeho tabuizování, už v předválečné Plzni se z tématu stalo používané politikum, zhusta jej adresovali sociální demokraté: „*To my známe celou řadu celibátníků, kteří dříve, ale i až do dnes nejen ruce farským kuchařkám líbají, ale mnoho jiných věcí provozují. (...) My jim jen jedno připomínáme: za jednoho napadeného učitele vytáhneme celou tu galerii západočeských celibátníků a pak uvidí veřejnost, čeho jsou klerikálové schopni.*“⁵⁸⁶ Vyhrožování to nebylo plané, arciděkan Havelka si tak vysvětloval, proč mnoho jinak schopných duchovních až úzkostlivě odmítá jakoukoliv veřejnou činnost.⁵⁸⁷

⁵⁸² PIK, Luděk. *O lidech bezdětných*. V Plzni: Luděk Pik, 1914.

⁵⁸³ BRUPBACHER, Fritz. *Mateřské štěstí a vyhnání plodu*. V Praze: Komunistické knihkupectví a nakladatelství, 1926. RÁKOSNÍK, Jakub a ŠUSTROVÁ, Radka. *Rodina v zájmu státu: populační růst a instituce manželství v českých zemích 1918-1989*. Vydání první. Praha: NLN, s.r.o., Nakladatelství Lidové noviny, 2016. s. 169.

⁵⁸⁴ *Nová doba*, XLIV., č. 57, 27. 2. 1938, s. 8.

⁵⁸⁵ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 137.

⁵⁸⁶ *Nová doba*, XIII., č. 74, 22. 6. 1908, s. 4.

⁵⁸⁷ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 295-297.

Porušování celibátu nebylo vzácnou událostí, zvláště v bouřlivém období 1918-1921 se k tomuto „prohřešku“ přiznávala celá řada kněží, snad i kvůli podepření požadavku o zrušení celibátu. K tomu nedošlo, v meziválečné Plzni se tak musela její církevní správa k celibátu několikrát vyjadřovat, případně jej obhajovat, ačkoliv vnitřně k němu mohla mít výhrady (to byl pravděpodobně případ arciděkana Havelky). Opravdu pikantní případ se udál na konci roku 1928. Nejvyšší hlava pražské provincie františkánského řádu, provinciál Basil Havelka (shoda příjmení s arciděkanem je čistě náhodná), bez jakéhokoliv předešlého náznamu opustil Prahu a přestěhoval se do Plzně.⁵⁸⁸ Důvod jeho počínání byl prostý, Basil Havelka předtím několik let působil v Plzni a měl zde ženskou známost, ke které se právě na konci roku 1928 uchýlil. Vzhledem k tomu, že se jednalo o vysokého církevního funkcionáře, nepřekvapí medializace případu, do františkánského kostela v Plzni dokonce přestávali chodit věřící.⁵⁸⁹ Arciděkan Havelka se rozhodl k události oficiálně vyjádřit. V jeho zprávě je vedle vymezení se vůči kritice církve (jeden špatný kněz neznamená, že je taková celá církev) přítomno úsilí o umenšení podobných prohřešků: *„Ba odvažují se tvrditi, že spíše než jiní dojdou u Boha milosti a odpuštění hříšníci, kteří poklesli tělesnou slabostí v boji s nejhorší, nejsilnější a nejmocnější vášní, jakou jest smyslnost, poněvadž proti ostatním vášním jest boj přece jen mnohem lehčí, nežli proti vášni tělesné.“*⁵⁹⁰

Tato a podobné události umisťovaly kněze do nezáviděníhodné situace. Kvůli jejich (medializované) četnosti byla proklamovaná výjimečnost porušení celibátu zpochybněna. V levicovém táboře se pak existence celibátu stávala vhodným terčem pranýřování, případně i nástrojem nátlaku. Celibát měl a má teoreticky být prostředkem zaručující kněžím více času a klidu (případně vážnosti) na vykonávání své profese, což i zde krátce nastíněná praxe dosti zpochybňuje. Sám Basil Havelka se se svou vírou nerozešel, pravidelně docházel na bohoslužby a údajně skonal jako řádný katolík.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ *Poutník*, XII., č. 4, duben 2005, s. 29.

⁵⁸⁹ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 345.

⁵⁹⁰ Tamtéž, s. 348.

⁵⁹¹ *Poutník*, XII., č. 4, duben 2005, s. 29.

Národní a regionální identita

Národní výklad dějin a z toho odvozený charakter, vlastnosti a směřování českého národa se touto prací táhne jako červená nit. Na tomto místě bude v krátkosti představeno prvorepublikové pojmání národních dějin (ve vztahu k náboženství) od důležitých politických a náboženských subjektů působících na Plzeňsku. Z pochopitelných důvodů bude největší prostor věnován katolické církvi. Regionální dějiny a projektovaná identita meziválečné Plzně budou popsány v samostatné podkapitole.

Hodnocení jednotlivých dějinných epoch a jejich vyvyšování či zatracování bývá předmět sociologického výzkumu veřejného mínění. Za první republiky takové šetření neproběhlo, to první se datuje k roku 1946.⁵⁹² Za největší období českých dějin bylo určeno husitství, což koresponduje s jeho masivní státní podporou a dlouhodobou oblibou mezi obyvatelstvem. Velmi těsně za husitstvím se ovšem umístila doba vlády Karla IV. Na vysoké příčce se ocitla rovněž doba sv. Václava, jež v pozdějších šetřeních mizela. Tyto údaje nemůžeme automaticky vztáhnout na první republiku, nicméně demonstrují, že ač bylo husitství nejvíce adorovanou epochou českých dějin, tak vedle něj koexistovala další oceňovaná období.

Komplexní a podrobné probírání prvorepublikového pohledu na dějiny není předmětem této práce. Pro naše účely si vystačíme s užíváním husitství a Mistra Jana Husa. Obojí se dostává do čela českých dějin v 60. a 70. letech 19. století, Československo svoji identitu opravdu silně napojovalo na husitství, z čehož vyplývá i prohlášení 6. července tzv. památným dnem. České státoporné strany (vyjma lidovců) si husitství přisvojovaly, to platí též pro CČS, CČE a organizované bezvěrce. Každý z těchto subjektů samozřejmě pojímal husitství jinak, to vycházelo z jejich ideového zakotvení, pro některé byl Jan Hus českým vlastencem, pro druhé zaníceným křesťanem, pro jiné sociálním reformátorem. Plzeňští sociální demokraté psali o Husovi následovně: *„Husovi a jeho památce se máme zavázati životem. Celým svým životem. Jinak nejsme a nebudeme Čechy. A praví-li se tu Čechy, není to z pohnutek nacionalistických; je to proto, že Čechům přísluší splniti velké poslání v zájmu všech lidí; i těch, kteří nejsou Čechy. V Čechách je kolébka reformace, v Čechách mohl by vzniknouti i šťastnější život po stránce sociální a mravní. (...) Hus nebyl jen náboženským reformátorem, Hus byl i*

⁵⁹² ŠUBRT, Jiří a kol. *Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2013. s. 99-100.

*reformátorem sociálním.*⁵⁹³ Toto až mesianistické pojetí husitství, a tím i směřování českého národa, se shodovalo s oficiální prvorepublikovou rétorikou.

Katolíci ji však odmítali, už jenom proto, že se minimálně ve svých počátcích stavěla do opozice vůči všemu katolickému. Přesto nešlo o odmítání absolutní, docházelo k posunům či se vyskytovaly opoziční hlasy. Změnu prodělal náhled na Masaryka. Ještě před první světovou válkou byl Masaryk v katolických periodikách vykreslován jako „*démon českého národa*“, po vzniku ČSR a jeho nástupem do prezidentské funkce ale došlo k pochopitelnému zmírnění kritiky.⁵⁹⁴ U Husa byla situace komplikovanější. Jeho masivní obliba nastoluje otázku, zda neměli katolíci ambice si jej, jako téměř každý, přivlastnit. Josef Pekař se např. domníval, že na Jana Husa má větší nárok katolík než většina jeho velebitelů, kteří zpravidla nepatřili, na rozdíl od Husa, mezi vroucí křesťany.⁵⁹⁵ A skutečně se lze v tehdejší katolickém prostředí střetnout s tvrzením, že Jan Hus byl vzorným katolíkem a knězem, čemuž zůstal i přes svůj tragický osud věrný.⁵⁹⁶ Obdobně bylo argumentováno rovněž v případě Jana Žižky z Trocnova. Výjimkou nebyla ani smířčí vyjádření, vyzývající, aby si český katolík vážil všech uznalých národních osobností, bez ohledu na jejich vyznání.⁵⁹⁷ Tento přístup byl v první polovině 20. let pravděpodobně posilován tlakem, který byl vyvíjen na církve a další katolické organizace, nebyl ovšem způsoben pouze tím. Oceňování husitství, byť s výhradami, je v katolických periodikách přítomno i ve 30. letech.⁵⁹⁸

Inkorporaci husitství do katolického narativu ale zabraňovaly tři překážky, jež se ukázaly jako nepřekonatelné. První zosobňovali samotní katolíci, mezi nimiž mnozí nesouhlasili s jakoukoliv smířlivostí vůči husitství. Těsně před 6. červencem 1923 vydal Jaroslav Durych dehonestující článek o Janu Husovi, v Plzni na něj reagoval arciděkan Havelka prohlášením, v němž tvrdil, že přese všechny výhrady je Hus velkým národním symbolem, jehož nelze tupit. Tím snad upokojil některé kritiky katolické církve, zároveň ovšem vyvolal nespokojenost ve vlastních řadách, svoje nepříznivé stanovisko vůči postupu arciděkana projeвили např. dominikánský farář Bruno Bárta a lidovec Josef Chudáček.⁵⁹⁹ Limity v příznivosti vůči husitství tak byly poměrně pevně nastaveny. Chování katolíků je však pochopitelné, Hus byl až příliš

⁵⁹³ *Nová doba*, XXIX., č. 183, 6. 6. 1923, s. 1.

⁵⁹⁴ *Český západ*, II., č. 9, 25. 2. 1909, s. 1.

⁵⁹⁵ PEKAŘ, Josef. *Tři kapitoly z boje o sv. Jana Nepomuckého*, s. 13.

⁵⁹⁶ AMPL, Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974), i. č. 638, sign. 716, přednáška spolku Ludmila z 19. listopadu 1922.

⁵⁹⁷ *Český západ*, XVII., č. 44, 30. 10. 1924, s. 1.

⁵⁹⁸ *Vždy věrná Plzeň*, II., č. 7, červenec 1935, s. 59.

⁵⁹⁹ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 315-316.

často využíván jen jako zbraň proti katolické církvi. Někteří v Plzni působící katoličtí intelektuálové připouštěli možné přijetí husitství, nicméně ne v případě, kdy stále tvoří nezbytnou propagandistickou zbraň proti jejich přesvědčení.⁶⁰⁰ To bylo onou druhou překážkou. Třetí, a nejdůležitější, tkvěla v katolickém náhledu na české dějiny (a ne pouze na ně), změna názoru na husitství by s sebou nesla jeho nutnou razantní proměnu, což se ukázalo jako stěžejní proveditelné.

U katolického nazírání na dějiny lze nalézt dva důležité prvky. Katolictví zosobňovalo jakousi autentickou životní sílu lidstva/národa, vše proti němu se stavící bylo nejen nenárodní, avšak též vedlo k pozvolnému umírání národa. Nejednalo se o abstraktní teorii, klesající porodnost v ČR interpretovaly katolické elity jakožto důsledek vzdalování se od víry, byť nejhojněji užívanou figurou bylo varování před blížící se národní katastrofou („nová Bílá hora“). S podobnými myšlenkovými konstrukty se ovšem setkáme i u dalších ideových směrů. Co opravdu oddělovalo katolické pojetí dějin od jeho prvorepublikových soupeřů byl jeho antimodernistický konzervatismus. Dějiny nejsou cestou pokroku, kdy každá následující epocha je lepší a vede k zářivější budoucnosti, dějiny vyvrcholily v harmonickém středověku, od něj dochází již jen k úpadku společnosti, člověka a víry.⁶⁰¹ Za zlom bývala označována reformace/renesance, s níž byly v katolickém diskurzu spjaty další „moderní“ ideové proudy (osvícenství – liberalismus – socialismus – komunismus), přičemž každý z nich znamenal jen prohloubení mizérie, jen další vzdálení od Boha a tradice.

V českém prostředí bylo za onen zlom zpravidla považováno husitství, jeho osočování kombinované s vyzvedáváním předešlého středověkého vrcholu (Karel IV., Přemyslovci, čeští světci a světice) mělo svoji tradici již v barokním dějepisectví.⁶⁰² Baroko bylo prezentováno jako správný příklon ke katolicismu, zajišťující národu přežití a nabrání sil, liberalismus a socialismus 19. století pak znamenaly škodlivý odklon (nové husitství). Paradoxně tím byla kopírovaná etablovaná interpretace českých dějin (husitství vrchol, 19. století jeho „obrození“), ovšem tentokrát dostala negativní náplň: „*Husitství je takřka dědičným hříchem našeho národa a jeho následky jsou nová oslabení rozumu a vůle, jež se jeví jako polovičitost, nerozhodnost a neupřímnost v zásadách. Husitstvím se dostal do našeho národního organismu jed, který byl*

⁶⁰⁰ HRUŠKA, Jan František. *Proč jsem neodpadl a neodpadnu*, s. 219.

⁶⁰¹ Tento pohled na dějiny byl mezi konzervativními mysliteli běžný: NISBET, Robert A. *Politický konzervatismus: sen a realita*. Překlad Jiří Pilucha. 2., přeprac. vyd., V nakl. Leda vyd. 1. Voznice: Leda, 2011. s. 38-41.

⁶⁰² RAK, Jiří. *Bývali Čechové: české historické mýty a stereotypy*, s. 14-15.

*pak ještě rozmnožen liberalismem a pokrokářstvím ve zhoubnou lučavku.*⁶⁰³ Přijetí husitství by se tak rovnalo přijetí modernity (s její relativizací a náboženským pluralismem), a k tomu měla katolická církev, i přes některé náznaky, ještě daleko.

Osvojení si prvorepublikového „příběhu“ bylo tudíž možné jen částečně, ač zvláště v případě demokracie ukázal politický katolicismus schopnost přijmout tento politický systém (a tím se smiřovat s modernitou). Nesmíme ale zapomínat, že jedním z důvodů odmítání prvorepublikového étosu bylo jeho zaostření proti katolicismu. Postupné mírnění tohoto přístupu bylo v této práci již několikrát konstatováno, zaměříme se tedy na hlavní faktory a shrňme nashromážděné poznatky. Katolická akcentace předhusitských dějin a osobnosti v podobě Karla IV. a Přemyslovců mohla být a byla přejata, jednoduše došlo k sekularizaci. Šlo v první řadě o české dějiny, o velké české panovníky, mecenáše, válečníky, a až posléze o katolíky (křesťany). V případě českých světců a světic to nebylo tak jednoduché. Světcem par excellence byl sv. Václav, jehož ctíli i husité a protestanté, a neobyčejně úctě se těšil u barokních katolických vlastenců.⁶⁰⁴ Na rozdíl od sv. Jana Nepomuckého nebylo vyřazení sv. Václava z příslovečného panteonu českých osobností (a symbolů) snadné, polemiky spolu kvůli tomu vedli i organizovaní bezvěrci.⁶⁰⁵ Sv. Václav byl příliš známou a stále uznávanou historickou a náboženskou postavou, k čemuž mu pomáhaly s ním spojená poutní místa a populární průvody a oslavy 28. září, které se odehrávaly i v Plzni.

Nemalý význam bývá přiřknut svatováclavskému miléniu z roku 1929, v němž mnozí tehdejší pozorovatelé a současní badatelé vidí smíření mezi republikou a katolictvím.⁶⁰⁶ Inkorporace sv. Václava do prvorepublikového étosu se nedá popřít, vlastně za to plédoval sám prezident Masaryk, který ve světcovi spatřoval knížete míru a mučedníka lidskosti (humanity), čímž sv. Václav ztělesňoval atributy, jimiž se legitimizovala první republika.⁶⁰⁷ Pravicové strany (agrárníci, národní demokracie) jubileu přitakaly a podpořily katolíky propagovaný obraz oslav jakožto všenárodní události: „(...) lid dává se vésti něčím hlubším, než je politické stranictví. *Duch oslavy státní vítězí nad duchem politického stranictví, ať má tento svůj původ ve stranictví nábožensko-politickém nebo ve stranictví protináboženském.*“⁶⁰⁸ U levicových stran (vyjma KSČ)

⁶⁰³ *Český západ*, XXIV., č. 38, 18. 9. 1931, s. 2.

⁶⁰⁴ RAK, Jiří. *Bývali Čechové: české historické mýty a stereotypy*, s. 37.

⁶⁰⁵ *Volná myšlenka*, X., č. 11, 1919, s. 7.

⁶⁰⁶ ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin*, s. 170-183.

⁶⁰⁷ *Český směr*, XXXI., č. 228, 28. 9. 1929, s. 1.

⁶⁰⁸ *Český deník*, XVIII., č. 267, 28. 9. 1929, s. 5.

pozorujeme rozpaky ohledně jubilea, avšak i ony braly světce na milost, jeho zosobnění „tisícileté státnické tradice“ bylo jednoduše příliš silné.⁶⁰⁹

Skutečně však katolicismus z jubilea profitoval? Vždyť sv. Václav mohl být chápán (a tendence k tomu byly) jako kníže, symbol národa, nebo jednoduše mravní člověk. Jinými slovy, mohl být sekularizován. Církev a lidovci si tohoto rizika byli vědomi, proto tak vehementně propagovali sv. Václava jako katolického světce. K tomu přispívaly lidovecké a církevní organizace rozesté po celé zemi, v Plzni byly rozesílány plakáty, známky, pořádány přednášky, tisknuty oslavné publikace atd.⁶¹⁰ Náboženské vnímání sv. Václava dosvědčují rovněž záznamy CČE: „*Jestliže svatováclavské jubileum zklamalo očekávání katolických kruhů, zde na Plzeňsku zapadlo úplně. Za to byl velký zájem mezi dělnictvem o přednášku o poměru mezi Husem a Václavem.*“⁶¹¹ Kritické zhodnocení jubilea je zde doplněno zájmem o sv. Václava, který stojí hned vedle Jana Husa, oba reprezentující národní a náboženské velikány. Českého světce prostě nešlo oddělit od náboženství.

Ve 30. letech se katolictví zařazuje zpět do národa, nejen symbolickou manifestací tohoto vývoje byl I. celostátní sjezd katolíků, probíhající na sklonku června 1935. V regionální perspektivě se projevil už tím, že při své cestě do Prahy se v Plzni 26. června zastavil apoštolský legát Verdier, který byl slavnostně přivítán místním katolickým duchovenstvem, ale též městskou honorací (v níž ovšem chyběli zástupci levicových stran).⁶¹² Mimo aktivit katolických elit a krize prvorepublikového étosu napomohl k změně v náhledu na katolictví též postoj mnohých předních intelektuálů. O nespravedlnosti páchané na katolících při pohledu na české dějiny psali např. František Xaver Šalda a Ferdinand Peroutka. Baroko přestávalo být ostrakizovanou historickou epochou, těšilo se chvále a uznání.

I plzeňská sociální demokracie upravovala svůj poměr ke katolictví. Dokumentuje to událost z července 1937, kdy měla proběhnout přednáška fašistické organizace Vlajka v budově plzeňského arciděkanství (arciděkan Havelka byl členem Vlajky). Plzeňská samospráva podnik nakonec nepovolila. Dal by se očekávat prudký útok sociální demokracie, v němž by spojovala katolictví s fašismem, komentář sociálně demokratického tisku byl však jiný: „(...) *plzeňský arciděkan se dostává do politických rozporů s velkou částí těch příslušníků římskokatolické*

⁶⁰⁹ PLACÁK, Petr. *Svatováclavské milénium: Češi, Němci a Slováci v roce 1929*. Praha: Babylon, 2002. s. 92-100.

⁶¹⁰ Pro onu oslavnou publikaci viz: *Plzeňsko svatému Václavu*. [Plzeň]: [s.n.], 1929.

⁶¹¹ *Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1929, Prokopova třída číslo 27*. V Plzni: J. Kobes, 1930. s. 6.

⁶¹² *Český západ*, XXVIII., č. 27, 4. 7. 1935, s. 1.

*círky v Plzni, kteří smýšlejí demokraticky a socialisticky. Náboženská snášlivost není v Plzni pouhou frází a není žádoucí, aby byla porušována.*⁶¹³ Místo odsouzení celého vyznání kvůli činům plzeňského arciděkana byl proveden opak, katolické obyvatelstvo bylo identifikováno s demokratickými a socialistickými ideály, tedy s těmi, s nimiž se ztotožňovala sociální demokracie. Dříve zastávaná protikladnost se vytrácela.

O síle katolicismu v národním povědomí svědčí rovněž přitažlivost svatováclavských a cyrilometodějských motivů a poutních míst během pociťovaného ohrožení v letech 1937-1938.⁶¹⁴ I levicovní intelektuálové se neostýchali užívat katolickou tematiku. Reakce katolického tisku a části katolických elit na pád první republiky ovšem dosvědčuje neochotu smířit se sekulární modernitou. Arcibiskup Kašpar již v říjnu 1938 kritizoval prvorepublikový sekularismus, bezvěrectví a volal po odmítnutí dřívějších model (čímž se zpravidla myslel liberalismus).⁶¹⁵ Plzeňský katolický tisk, přesně v intencích katolického diskurzu, neviděl v kolapsu první republiky nic jiného, než plody „novodobého husitství“. Co muselo nastat, bylo odčinění všech urážek vůči katolictví a odvržení „cizích ideologií“, od čehož byl jen krůček k restrikci politického a náboženského života.⁶¹⁶

1.14 Regionální identita

U regionální identity je potřeba zohlednit faktory místní a celonárodní. Z hlediska regionu musí badatel vyhledat subjekt, který prosazuje danou formu identity (ať již vědomě či nevědomě). Tato identita zpravidla slouží ku prospěchu jeho propagátorům (vykresluje je v dobrém světle atd.), byť pokud se má skutečně prosadit, měli by ji být schopni tolerovat i aktéři nenáležící k jmenovaným propagátorům. Jakkoliv silný subjekt nemůže prosadit regionální identitu navzdory všem, musí být vždy přítomen prostor pro koalici a inkluzi (hrany navrhované identity by neměly být ostré, a pokud ano, tak jen na některých stranách). Podobně se to má s regionální historií, její vykladači vyzdvihují pro ně upotřebitelné epochy, potlačují ty nevhodné, usilujíce přitom o přetvoření dějin do vhodného „příběhu“.⁶¹⁷ Celonárodní (případně celostátní) historie, a z ní vyvozovaná identita, vytváří na regionální identitu tlak,

⁶¹³ *Nová doba*, XLIII., č. 204, 25. 7. 1937, s. 4.

⁶¹⁴ ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek*, s. 380-382.

⁶¹⁵ GEBHART, Jan a KUKLÍK, Jan. *Druhá republika 1938-1939*, s. 39.

⁶¹⁶ *Český západ*, XXXI., č. 39, 23. 9. 1938, s. 1.

⁶¹⁷ Inspiraci k tomuto pojetí poskytl: BOURDIEU, Pierre. *Co se chce říct mluvením*, s. 88-95.

jemuž regiony nejsou s to odolat. Přesto nelze mluvit o automatickém přenosu (národní=regionální), probíhá spíše vzájemný dialog, kdy mohou být národní atributy kreativně upotřebeny (a pozměněny) v regionální identitě, a naopak. Nezapomínejme, že se mohou tvůrci regionální identity opírat o další diskurzy, ne jen o ten národní (v našem případě katolický diskurz).

Regionální identita prvorepublikové Plzně zde bude nastíněna zejména z té strany, na níž se stýkala s náboženstvím. To není možno provést bez popisu identity jako celku, podotýkám však, že se bude jednat o značně hrubý náčrt. Plzeňská meziválečná identita se zakládala na třech slovech: rudá – věrná – černá. Rudá Plzeň představuje oproti černé a věrné skutečné nový prvek v identitě města, stáli za ním samozřejmě sociální demokraté. Samo Československo a města v něm ležící ve svých identitách nepřekvapivě operovaly s „novostí“, Prahu nevyjímaje.⁶¹⁸ Nové vždy předpokládá staré, tedy diskontinuitu. V případě Prahy se „staré“ pojilo s Rakouskem, jmenovitě s Vídní. Ve svém vymezení vůči starému se Plzeň neuchylovala k jiným místům, postačila si se svým prostorem, zato se však šlo hluboko do minulosti.

Plzeňští sociální demokraté spojovali „nová“ s „rudá“, jedno znamenalo druhé. Socialismus zde šel ruku v ruce s regionálními dějinami. Když v roce 1919 zvítězili sociální demokraté v komunálních volbách a vytvořili vládnoucí koalici s národními socialisty, vyvěsili na plzeňské radnici rudý prapor a vyhlašovali tento okamžik za zlom v dějinách města: *„Byla za husitského hnutí [Plzeň] protivou demokratického Tábora, byla hnízdem všeliké reakce a tuhého konservatismu. Marně Žižka usiloval o zlomení této reakční páteře. Co nepodařilo se jemu a jeho husitským vojákům, to dnes dokázal socialism. 15. června [1919] padla a zemřela Plzeň konservativní, Plzeň stará a nemožná, aby dala místa Plzni demokratické a jejímu lidovému socialistickému režimu.“*⁶¹⁹ Sociální demokraté byli prezentováni jako potomci husitů, jimž se podařilo zdolat nedobytnou Plzeň. Tím sloužili nejen „lidu“ (dělnictvu) a ideji socialismu, ovšem také národu, ona konzervativní Plzeň bylo totiž kvůli svému prokatolickému postoji označována za nenárodní, vítězství sociálních demokratů ji přivedlo na správné české (pokrokové) ideály. Zvláště národní socialisté, kteří takto pojímanou identitu Plzeň víceméně přijímali, akcentovali

⁶¹⁸ SOUKUPOVÁ, Blanka. *Praha - tradiční česká a nová státní metropole: mýtus a identita: k roli mýtů jako součástí ideologie nového češství a českoslovenství*. In: SOUKUPOVÁ, Blanka, ed. et al. *Mýtus - "realita" - identita: státní a národní metropole po první světové válce*. 1. vyd. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2012. s. 10-13.

⁶¹⁹ *Nová doba*, XXV., č. 184, 6. 7. 1919, s. 1.

„českost“ Plzně, a shodovali se s národními demokraty na roli města v nacionálním zápolení s Němci.

Sociální demokraté rádi operovali s postulovaným „ideovým“ češtvím, ale v reálném vztahu s německou minoritou dávali přednost inkluzi před exkluzí. Rudá Plzeň tak měla být domovem jak Čechů, tak Němců. Její těžiště ostatně neleželo v oblasti národnostní, nýbrž sociální. Cílem bylo z Plzně udělat moderní město, což znamenalo její rozšíření o blízké periferní obce (vznik tzv. Velké Plzně v roce 1924) a hlavně mohutné investice do infrastruktury, sociální péče a stavební činnosti. Právě finanční velkorysostí se vláda sociální demokratů lišila od předešlých mladočechů, kteří sice rovněž zastávali modernizační narativ, ovšem v skromnějším měřítku. Město tak skutečně značně vzrostlo a ve výdajích na nezaměstnané a sociálně slabé patřilo k jedněm z předních v republice, cenou byla rostoucí zadluženost.⁶²⁰ Pravicové politické osobnosti a strany proto používalo spojení „rudá Plzeň“ v negativním smyslu, zosobňovalo pro ně zadlužené a zbídačené město.⁶²¹ Samo spojení „rudá Plzeň“ ale napadeno nebylo, pravicoví kritici jej tím paradoxně stvrzovali. První republika sama sebe chápala jako sociálně progresivní stát, sociální demokraté tuto tezi přijímali, „rudé Plzni“ přiřknuli jakousi avantgardní roli v sociální péči o své obyvatelstvo: „*Novou, moderní, demokratickou Plzeň buduje dělnický lid a dělnická láska. Proto je socialistická Plzeň naší státní pýchou.*“⁶²²

Vládoucí sociální demokraté a národní socialisté tudíž razili v otázce regionální identity diskontinuitu, která se dá zkráceně shrnout takto: Plzeň (katolicky) černá a věrná církvi se přeměnila v Plzeň rudou a věrnou republice. Z plzeňské identity ovšem očividně nezmizela věrnost, pouze se posunula. Její věrnost patřila především státu, odkazovalo se na jednání plzeňských komunálních elit za první světové války a na pozoruhodný neúspěch antisystémové KSČ. Na svůj státotvorný charakter odkazovalo v meziválečné době nejedno město,⁶²³ v případě Plzně byl tento přístup posílen zejména tím, že se tak projeví „nenárodní“ socialisté, čímž dokázali svoji „českost“ a mohli být zařazeni do národa a nového státu. Jeden z propagovaných znaků plzeňské (dělnické/socialistické) identity sestával ze schopnosti spojit a harmonizovat

⁶²⁰ BARTOŠ, Jakub. *Luděk Pik*, s. 64-65, 73-77.

⁶²¹ *Fašistické listy*, V., č. 16, 12. 10. 1935, s. 1-2.

⁶²² *Deset let práce pro Plzeň a plzeňský lid 1919-1929: kniha československé sociální demokracie o desetileté práci socialistické v obci plzeňské*. V Plzni: Československá sociální demokracie, 1929. s. 89.

⁶²³ MYSLIVCOVÁ, Magdalena. *Funkce mýtů při formování identity malého města: na příkladu Písku v meziválečném období*. In: SOUKUPOVÁ, Blanka, ed. et al. *Mýtus - "realita" - identita: státní a národní metropole po první světové válce*. 1. vyd. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2012. s. 160-163.

sociální a národní požadavky.⁶²⁴ Setrvalost plzeňského dělnictva na sociálně demokratických pozicích nebyla považována pouze za projev věrnosti státu, ale i věrnosti ke straně (případně obecně k dělnickému hnutí). To zdůrazňovali nejen místní sociální demokraté, Plzeň byla dávana celé straně za příklad. Rudolf Bechyně prohlásil ve svém projevu z prvního máje 1921 toto: „K vám sem na západ obráceny jsou zraky všech sociálních demokratů v republice. Vy jste nejpevnějším bodem strany. Vy jste nejzdravější jádro a nejmocnější bašta. Vás dáváme ve všech zemích republiky za příklad.“⁶²⁵

Zde si dovolím krátkou odbočku, jež však úzce souvisí s tématem. Z identity daného místa bývá odvozován charakter jeho obyvatel, a právě věrnost byla konstitutivní součástí plzeňského charakteru. Věrnost může sice nabýt mnoha forem, obvykle se ale pojí s vlastnostmi, jež nejsou považovány za krajní a radikální. Když tedy měli sociální demokraté popsat povahu místních obyvatel, uchýlovali se až k překvapivě „konservativním“ vlastnostem jako opatrnost, rozvážnost, neochota ke konfliktu: „Západočeský člověk je ve své podstatě nejen pracovitý, střídavý a trochu konservativní, ale i hospodárný.“⁶²⁶ Odráží se v tom samozřejmě nutnost odlišení (distinkce) od radikálních komunistů, nicméně citované stanovisko sociálních demokratů není nové a nevztahovalo se pouze na jejich stranu. Snad každý politický subjekt, vyjadřující se o charakteru obyvatelstva, jmenoval podobné atributy (rozdíl byl pouze v tom, zda byly líčeny pozitivně nebo negativně). Asi nejlépe popisoval povahu města a lidí v něm žijících novinář Ladislav Khás (1905-1976). Plzeň pro něj byla místem nepřející konfliktům a nečekaným vzruchům, místem, které může být až k uzoufání nudné, tato nuda je ovšem to nejhorší, co zde člověka může potkat: „Plzeň není město velkých vášní. Pivo uklidňuje myšlenky a zásobuje rozvahou. Ne nadarmo sluje význačný jeho druh ležák. Politika odbývá se bez roztloukání hlav a nevěry jsou s úředním klidem vyřizovány soudy. Nůž blyští se v pěstích jenom při loupání pomerančové kůry a po městské dlažbě teče krev jedině tehdy, když se opije šofér nebo kandelábr stojí právě tak nevhodně, že je nutno naň narazit nosem. (...) Nad Plzní klene se duha míru, neviditelná jen proto, že Škodovka čadí.“⁶²⁷

Nejčastějším přídomkem, pojícím se z Plzní, však bylo černá. V prvorepublikových pramenech se s ním setkáváme tak běžně, že bychom jej mohli považovat za stereotypní

⁶²⁴ *Průvodce po Plzni: (s připojenými obcemi)*. V Plzni: vlastním nákladem, 1925. s. 23-24.

⁶²⁵ ČECH, Vladimír Herbert. *K historii revizionismu na Plzeňsku*. 1. vyd. Plzeň: Krajské nakladatelství, 1959. s. 80.

⁶²⁶ *25 let Západočeské lidové záložny v Plzni: 1910-1934*. Plzeň: [s.n., 1935]. s. 12. Autorem citátu je Antonín Remeš.

⁶²⁷ KHÁS, Ladislav. *Plzeňské fejtóny*. Plzeň: Karel Čihař, 1936. s. 5.

označení, postrádající obsah. Přesto se s „černou Plzní“ pojilo několik vcelku jasně rozpoznatelných významů, podle mého soudu lze rozlišit tři: černá jakožto zpátečnická/reakční, černá jakožto špinavá, černá jakožto průmyslová/pokroková. Černá-zpátečnická Plzeň byla součástí výše nastíněné sociálně demokratické verze regionálních dějiny, černou se mínil především proslavený katolicismus města. Černá Plzeň tak byla připomínkou dřívější pomýlenosti, ze které město úspěšně vyvedli socialisté. Tuto diskontinuitu ale odmítali komunisté, pro ně byla slabá regionální podpora KSČ důkazem, že Plzeň nikdy nepřestala být „baštou reakce“: *„Zůstala černou, zpátečnickou, reakcionářskou Plzní.“*⁶²⁸

Černá ve smyslu špinavá a zakouřená (nezdravá) byla pochopitelně užívána v negativním smyslu. Přední činitelé města napadali tuto nelichotivou pověst. Především při statistikách informujících o zdravotním stavu obyvatel a při výčtu městských sadů a jiné zeleně bývalo konstatováno, že přízvisko „černá“ Plzňi křivdí, místo toho by si s ní měli lidé spojovat opak („zdravá Plzeň“, „zelená Plzeň“).⁶²⁹ Třetí význam je sice příbuzný s tím druhým, vzájemné pojítka je průmysl, ovšem černá-průmyslová Plzeň byla pojímána pozitivně, průmysl byl symbol pokroku. Nezapomínejme ani na socialistický kult dělníka a manuální práce: *„A nad celým tím velkoměstským mořem střech vznášel se šedý závoj kouře, charakteristický to znak veliké kolektivní práce západočeského průmyslového centra, jehož plíce vydechovaly dnem i nocí oblaka dýmu.“*⁶³⁰

Tolik stručně k převládající verzi plzeňské identity za první republiky. Co se náboženství týče, vládnoucí komunální správa prohlašovala, že Plzeň je městem tolerantním, kde mohou žít lidé různých (bez)vyznání. Ovšem protikatolické vyznění meziválečné identity bylo otevřeně přiznáváno. Ostatně, samy vysoké počty občanů bez vyznání dokazovaly „rudost“ a „pokrokovost“ města, i národní socialisté psali: *„(...) Plzeň a Plzeňsko jde v čele všem.“*⁶³¹ Reakce katolických elit byla trojí: odmítnutí, přizpůsobení, tvorba alternativy. Odpor vůči konstruované regionální identitě byl pochopitelný, v katolickém tisku se objevovala jeho přímá kritika, běžnější však bylo parodizování: *„(...) vynasnažil se [Luděk Pik] vyhnati z těch buržoustkých Plzenínů tu hlízu katolicismu a uvésti je do lůna jedině spásonosného*

⁶²⁸ *Pravda*, II., 28. 1. 1921, s. 1.

⁶²⁹ *Úřední list města Plzně*, XI., č. 1, 1932, s. 3.

⁶³⁰ PRŮCHA, Rudolf. *Procházky Starou a Novou Plzní: z činnosti socialistické lidovlády v obci 1919-1925*. Plzeň: Okresní výkonný výbor českoslov. soc. demokracie, 1925. s. 3.

⁶³¹ *Český směr*, XXIII., č. 37, 13. 2. 1921, s. 1.

bezvěrectví.⁶³² Přizpůsobení se určitému narativu předpokládá jistou „volnost“, jíž mohou využít i skupiny, vůči nimž je narativ zaměřen. V případě plzeňské identity to byla „věrnost“ a s ní spojené vlastnosti. Katoličtí představitelé vytvářeli kontinuální příběh, jehož pojítkem byla regionální „umírněnost“ a „rozhava“, plzeňské obyvatelstvo tak odmítlo radikální husity i komunisty, zavrholo bláhové protestantské stavy i prorakouský aktivismus.⁶³³ Překvapivé je, že nositeli plzeňské „věrnosti“ se stali místní sociální demokraté. Katolíci to byli schopni přijmout především díky jejich názorové krotkosti, v rámci celé strany se plzeňští sociální demokraté řadili k těm nejmírnějším („pravicovým“). Katoličtí duchovní tak zaujímali místo po boku sociálních demokratů, kvůli čemuž nebylo třeba vytvářet složité spojnice mezi středověkem a 20. stoletím, vždyť jednání obou skupin za první světové války bylo podobné. Nevýhodou pro katolíky bylo, že tím připouštěli sekularizace plzeňské věrnosti, vymanila se svých katolických počátků.

Alternativní katolická identita neměla žádný problém s užíváním historické tematiky, ta se přímo nabízela, zato její zakotvení (a vyznění) v přítomné době bylo svízelné. Zpravidla se postupovalo tak, že se velmi extenzivně představovala historická témata, prvorepubliková podoba katolické regionální identity ovšem musela provést jeden ze dvou výše popsaných kroků. Buď nové reálie odmítla (a doufala v jakousi rekatolizaci města a země), anebo mlčky přijala sekularizaci a pluralizaci. Zájem o historii a její užívání patřilo bezmála ke kněžskému povolání, za prvé to vyžadovala historizující kritika katolické církve (historie jako apologie), za druhé svou znalostí regionálních dějin získával duchovní nejen argumentační materiál, ale též kulturní kapitál, jímž mohl podepřít své nepřiliš pevné postavení u obyvatel. U každého angažovanějšího katolického kněze nalezneme zohledňování dějiny svého působiště (své farnosti), na Plzeňsku s regionální historií nejvíce operoval arciděkan Havelka.⁶³⁴ Pro Havelku symbolizovaly dějiny Plzně správnost katolického diskurzu, katolictví dávalo národu sílu a vedlo k jeho povznesení. Město stálo pevně proti svým nepřátelům, vyzdvihoval byl srdnatý boj proti protestantským stavům na začátku třicetileté války, kontrastující s chováním nekatolických Pražanů, kteří po bitvě na Bílé hoře „zbaběle a přímo psovsky otevřeli brány Prahy.“⁶³⁵ Věrnost katolické víře s sebou nepřinášela jen bojovnost, jeho kulturní ovoce bylo spatřováno v zřízení

⁶³² *Český západ*, XXII., č. 5, 1929, s. 3.

⁶³³ Tamtéž, XVII., č. 16, 1924, s. 4. HAVELKA, Antonín. *Pozoruhodné památky církevně-umělecké v Plzni*. V Plzni: Nákladem vlastním, [1930]. s. 15-20.

⁶³⁴ Mimo řady článků zveřejněných v *Českém západě* a *Vždy věrné Plzni* se arciděkan zabýval regionální historií (z pozice katolické církve) ve svém samostatném spise *Plzeňská jubilea*.

⁶³⁵ HAVELKA, Antonín. *Plzeňská jubilea*, s. 10.

plzeňské knihtiskárny a uchycení renesance, jež neměla v českých zemích takový ohlas. Neodmyslitelné bylo odkazování na „českost“ Plzně, k čemuž dopomáhaly některá rozhodnutí městské rady, např. v roce 1500 bylo usneseno, že člověku neznalému češtiny nebude uděleno městské právo.⁶³⁶ Katolická historie Plzně tak nabourávala převažující husitsko-protestanský „národní příběh“, nicméně její schopnost zpracovat a vstřebat historii 19. a počátku 20. století byla nízká.

Součástí regionální historie a identity se chtěly stát též menšinové církve. Církev československá pro to neměla špatné podmínky, z Plzně byly spjaté její důležité osobnosti (Karel Farský, Alois Tuháček), jako v jiných případech se však projevila limitace v podobě málo početných věřících. V některých pramenech ČČS se sice setkáme s přisvojováním si Plzně („*město bratra Farského*“), bez silné členské základy se ale jednalo o nevěrohodné počínání.⁶³⁷ Problémem byla též absence kostelů a dalších bohoslužebných budov, výrazné zastoupení v prostoru pomáhá v zakotvení v identitě (příkladem budiž plzeňská Velká synagoga). Jedním z mála prvorepublikových průníků do prostoru bylo v roce 1936 schválené přejmenování části ulice Tábořská na ulici Farského (úsek u Jiráskova náměstí).⁶³⁸ Daleko viditelnější prostorovou přítomnost ČČS zajišťovaly Kostel (Sboru) Karla Farského a pamětní deska Karla Farského na zdi Mikulášského gymnázia (kde Farský vyučoval), obojí bylo ovšem provedeno až po konci druhé světové války.

CČE se opět ukázala jako úspěšnější. Oproti ČČS měla již několikrát zmíněné výhody: více věřících, více uznávaných intelektuálů a vlastní kostely. Plzeň navíc nepoužíval pouze místní sbor, činilo tak i její ústředí. Vysoká čísla konvertitů totiž potvrzovala oblíbený narativ, v němž Češi sice formálně přináleželi ke katolické církvi, niterně však inklinovali k protestantismu (tímto bylo zachována kontinuita od husitských dob po 20. století). Vznik ČSR sloužil jako impuls, vybízející k odvržení katolictví a přihlášení se k CČE: „*Jakoby čarovným způsobem v krátkosti byly vyvolány na místech, kde nebylo evangelíka, zcela nové sbory. Před převratem měla Plzeň s celým západem několik set duší. Po náboženském hnutí vzrostl počet českobratrských příslušníků na 17 tisíc.*“⁶³⁹ Z regionální perspektivy měl tento přístup zásadní chybu, přiřknul skrytý protestantismus městu, jehož minulost byla přímo stavěna na katolictví.

⁶³⁶ MALIVÁNKOVÁ WASKOVÁ, Marie a kol. *Dějiny města Plzně* (2014/1), s. 234.

⁶³⁷ AMPL, Církev čsl. husitská v Plzni-Doubravce 1924-2000, i. č. 66.278, uložení XIV k 387, *Pamětní kniha náboženské obce (Úvod ke kronice)*.

⁶³⁸ ÚAMCČSH Praha, K 40/1684, s. 34.

⁶³⁹ BEDNÁŘ, František. *Památník českobratrské církve evangelické*, s. 123.

Ať chtěli nebo ne, museli evangelíci pracovat s diskontinuitou. Naštěstí pro ně, diskontinuita byla jedním z klíčových prvků prvorepublikové Plzně („rudá Plzeň“). Stejně jako socialisté, i evangelíci souhlasili s rozdělením obyvatel na staré usedlé měšťany (buržoazii/katolíky) a nové, krátce usedlé dělníky (bezvěrce/evangelíky). V očích CČE tak plzeňské socialistické hnutí a jeho vůdci (Habrman, Pik, Remeš) připravovali půdu pro evangelizaci.⁶⁴⁰ Pro CČE byla „nová Plzeň“ Plzní protestantskou.

Církvi českobratrské evangelické rovněž pomáhalo, že se k ní hlásil přední plzeňský historik, muzeolog a archivář Fridolín Macháček (1884-1954). V pracích určených pro příznivce CČE pochopitelně straní protestantům a meziválečnou dobu chápal jako pokračování náboženských střetů: „*Dnes nevedou se boje zbraněmi válečnými o náboženské idee. Ale boj trvá. Jen zbraně jsou jiné, civilisovanější.*“⁶⁴¹ V spisech a článcích určených pro širší veřejnost se nicméně tento historik snažil o hodnotovou neutralitu, v obou typech dokumentů (pro CČE a širší publikum) navíc našel slova chvály pro katolické dějiny města. I když mnozí nesouhlasili s jednáním plzeňských měšťanů, museli uznat odvahu a pevnost, s kterými bránili své přesvědčení.⁶⁴²

Ani vlivný regionální historik ale nedokázal v tradičně katolické Plzni nalézt dostatek historických aktérů, jimiž by se CČE mohla zaštitit, vyjma husitského kazatele Václava Korandy. Posloužit tak museli (jako na mnoha dalších místech) národně uznávané osobnosti. Viditelné je to na bohoslužebných prostorách, a to na Husově chrámu (pro sbor Plzeň-západ) a na Korandově sboru (pro sbor Plzeň-východ). Umístění obou staveb mělo být co nejvhodnější, pod čímž byla rozuměna dostatečně velká stavební plocha na frekventovaném místě. V případě Husova chrámu se nepodařilo získat lukrativní pozemek v Husově ulici (blízko městského divadla a Velké synagogy, též nedaleko hlavního náměstí), CČE předběhli metodisté. Husův chrám byl nakonec postaven na méně prestižním místě, byť jeho poloha měla dvě výhody. Za prvé se nachází blízko železniční zastávky (Plzeň jižní předměstí), za druhé bylo snadnější se domoci pojmenování okolního prostoru, který by korespondoval s kostelem (u Husova chrámu se nachází ulice Chelčického a náměstí Českých bratří). Korandův sbor leží u nábřeží řeky Radbuzy a je nedaleko jedné z hlavní komunikačních tepen Plzně, Americké třídy, na rozdíl od Husova chrámu jej ale neobklopují názvy ulic a náměstí svázané s protestantismem.

⁶⁴⁰ Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1929, s. 11.

⁶⁴¹ Jubilejní výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni 1903-1928, s. 6.

⁶⁴² MACHÁČEK, Fridolin. *Plzeň v 15. století: doprovodem k výstavě, kterou v rámci oslav Jana Žižky z Trocnova pořádalo městské Historické muzeum [1924]*. Plzeň: Historické muzeum, 1924. s. 5-6.

Zůstaňme ještě u budov. Jejich proniknutí do prostoru a hlavně do identity města nezáleželo pouze na jejich vhodné poloze či architektonickém umu, avšak též na jejich velikosti (čímž je míněna spíše výška, nežli šířka) a z toho vyplývající snadné rozpoznatelnosti. Pokud nějaký stavební prvek splňoval tyto podmínky, rychle se stával součástí četných zobrazení města (zejména siluet v denním tisku, na turistických pohledech a na významných publikacích), a tím jeho identity. Velká synagoga ani tovární komíny Škodovky nemusely mít mnoho příznivců, jejich nepřehlédnutelnost ovšem zaručovala proniknutí to tvářnosti města a vědomí obyvatel. Kostelům CČE se něco podobného nepodařilo, nedisponují dostatečnými rozměry, které by z nich učinily důležitý prvek města. Z bohoslužebných staveb se z této pozice těšil jen katolický chrám sv. Bartoloměje a Velká synagoga.⁶⁴³

Několikrát zmíněná synagoga nás odkazuje k židovskému obyvatelstvu. Co se jeho počtu týče, patřila Plzeň na třetí místo v Čechách (větší židovské komunity měly jen Praha a Teplice-Šanov), což v kombinaci s výraznou synagogou a četnými spolky činilo z Židů významnou menšinu. V meziválečné době ovšem čelila poklesu svých příslušníků, což s sebou neslo obavy z rozpadu komunity. Plzeňský rabín Max Brod psal ve 30. letech o poklesu věřících a ztrátě agility židovských spolků, marně přitom vzpomínající na předválečné časy.⁶⁴⁴

Židé nicméně patřili do národní a regionální identity, ba byli přímo jejich klíčovou součástí. V případě krajních nacionalistů bylo postoj k Židům testem národní loajality, skupinám a jedincům nevykazujícím protižidovské (antisemitské) postoje vždy hrozilo „vyloučení“ z národa.⁶⁴⁵ Žid byl symbol beznárodnosti, kterou je nutné vymýtit. Nejednalo se jen o národ, antisemitismus byl důležitou součástí dalších skupinových identit, v našem náboženském poli se jím vyznačovali hlavně katolíci. Silně se antisemitské uvažování vzedmulo za druhé republiky, odpor vůči Židům se spojoval s hanobením první republiky, v Plzni k tomu postačilo tradiční spojování Židů a sociální demokracie („*Bijte židy a marxisty*“). Antisemitismus se samozřejmě projevil v úsilí zbavit obydlené oblasti jakékoliv připomínky na Židy, v řadě měst docházelo k vypalování synagog apod. V Plzni se místní fašisté rozhodli na začátku března 1939 k bombovému atentátu na židovskou obřadní síň, kvůli amatérskému provedení ale trhavina vybuchla předčasně a usmrtila dva atentátníky.⁶⁴⁶

⁶⁴³ Za další důležité prostorové prvky Plzně považuji zmíněné tovární komíny, pivovarskou věž, městské divadlo (Divadlo Josefa Kajetána Tyla), budovu hlavního nádraží, případně zříceninu hradu Radyně.

⁶⁴⁴ *Židé a židovské obce v Čechách v minulosti a v přítomnosti*. I. Brno: Židovské nakladatelství, 1934. s. 488.

⁶⁴⁵ STROBACH, Vít. *Židé: národ, rasa, třída*, s. 58.

⁶⁴⁶ ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*, s. 151.

Existoval ještě další způsob užívání Židů v identitě. První republika (její masarykovské pojetí) kritizovala antisemitismus, viděla v něm pozůstatek starých pověr a zpátečnickou nenávist. Češi se měli svého antisemitismus zbavit a dostat tak svému „pokrokovému“ charakteru. Sociální demokracie měla jako strana velmi dobré vztahy se sionistickými organizacemi a dobře vycházela i s náboženskými obcemi. Plzeň v tom nebyla výjimkou, místní sociální demokraté rádi poukazovali na malý výskyt otevřených antisemitských výpadů, zapadalo to do jejich konstruktu Plzně jakožto pokrokového a tolerantního města. Ještě v září 1938 se v článku pro českožidovské periodikum *Rozvoj* k tomuto obrazu Plzně přihlásil Luděk Pik (článek nesl název *Plzeň, město práce, demokracie a snášenlivosti*). Starosta města vzpomínal na známého a v Plzni několik let působícího Čechožida Jindřicha Kohna (1874-1935): „Viděl by [Jindřich Kohn], jak naše demokracie dovede tvořiti v době, kdy nepokojné síly světa chtějí bořiti, radostně by s námi prožil chvíle příkladné plzeňské snášenlivosti, která v době nacionálního a rasového běsnění ve svém nejbližším sousedství dovede vytvořiti krásné soužití bez předsudků a nenávisti.“⁶⁴⁷

⁶⁴⁷ *Rozvoj*, XLV., č. 35-36, 2. 9. 1938, s. 3.

Národní školy a náboženství

Školství představovalo a představuje jedno z nejdůležitějších míst moderního státu. Je to svého druhu bojiště, o jehož ovládnutí usilují jednotlivé myšlenkové směry. Liberální stát (za nějž můžeme první republiku považovat) se zpravidla pokouší usměrnit a smířit s ním kompatibilní ideje, vytyčuje ale rovněž hranice, jimiž vylučuje názory, které uzná za krajní (nepřijatelné). Je nutné si uvědomit, že liberální stát (a škola) s sebou obvykle nese některá ustanovení, která zasahují do vzdělávání. Jedním z nich je sekularizace (státního) školství, což sice neznamená vymizení náboženství ze škol, minimálně to však předpokládá jeho relativizaci, s níž se mnozí náboženští činitelé nechtěli a nechtějí smířit. V této kapitole se pod pojmem školství skrývá školství národní (měšťanské a obecné školy).

Postavení majoritního katolictví v rakouských školách na začátku 20. století nelze jednoznačně definovat. Stát nadále poskytoval církvi ve školství některé výhody, nemalá část školní agendy byl ovšem delegována na školní rady (místní, okresní a ne zemské centrály). To znamenalo velkou variabilitu, v tradičně katolických oblastech byla školní rada strážkyní víry, v průmyslových městech zosobňovaly antiklerikální bašty. V Čechách bylo už na přelomu 19. a 20. století těžké nalézt okresní školní radu, v níž by převažovaly prokatolické hlasy.⁶⁴⁸ Ze školního prostředí tak mohly vycházet sekularizační a antiklerikální impulsy, ne naopak. Běžné byly střety mezi učiteli a duchovními, za nimiž musíme mimo jiné vidět hlubší zápas o společenskou prestiž a uznání. Jeden z takových střetů se odehrál na začátku roku 1909, kdy v Nýřanech působící učitelka Kadeřábková vystoupila z katolické církve.⁶⁴⁹ Případu se okamžitě chopili organizovaní katolíci a bezvěrci, první zachvacovala morální panika, druzí dávali čin učitelky Kadeřábkové za příklad celé společnosti. Medializaci těchto kauz ale zajišťovala zejména jejich politizace. Na Plzeňsku se tzv. pokrokářských učitelů rádi ujímali sociální demokraté, a to nejen kvůli bránění vlastních názorů a příznivců (kterých přibývalo i mezi učitelstvem). Dalším důvodem bylo zaujetí symbolicky silné pozice jakožto vůdčího ochránce (české) vzdělanosti proti církevnímu vlivu. Tím sociální demokraté získávali sympatie další politických stran a organizací, urychlují tak svoji integraci do „národního tábora“. Politický katolicismus měl problém přesně opačný, ve svém boji o školství zůstával osamocen.

⁶⁴⁸ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 129.

⁶⁴⁹ *Volná myšlenka*, IV., č. 11, 1. 3. 1909, s. 1-2.

První republika neznamena ve vztahu školství a náboženství úplný přelom, ovšem nepochybně do něj vnesla nové prvky a dynamiku. Co se meziválečné Plzně týče, zde školní rady zastávaly antiklerikální stanoviska, katolická církev nemohla počítat s jejich podporou. Dokumentuje to odstranění křížů z plzeňských (českých) škol a rezoluce okresního školního výboru ze září 1921, v níž byla požadována rozluka státu a církve a plédovalo se za zavedení laické („bezvěrecké“) morálky.⁶⁵⁰

V legislativní sféře byly v prvních letech ČSR vydány už zmíněné výnosy, nařízení a zákony, vedoucí k sekularizaci školství, jejichž důsledkem bylo vyloučením církevních úkonů z výuky a ukončení diskriminace učitelů a žáků bez vyznání. K velkému překvapení plzeňské okresní školní rady nedošlo k prohlášení náboženské výuky za dobrovolný (mimořádný) předmět,⁶⁵¹ žáci státem uznaného vyznání byli povinni navštěvovat hodiny náboženství, ač je jejich rodiče mohli tohoto závazku zprostit. V meziválečné době tak výuka náboženství koexistovala se sekularizací. Pochopitelně to nijak nevylučovalo další střety. Jestliže už za Rakouska byl začátek nového školního roku doprovázen národními agitacemi, horujícími za zápis dětí do dané národní školy (české nebo německé), tak se k tomu za první republiky přidaly agitace za odhlášení dětí z náboženské výuky (a naopak). Ani jedna z těchto agitací nebyla prostá nátlaku, např. katoličtí duchovní upozorňovali, že při odhlášení dítěte z náboženské výuky ztrácejí jejich rodiče nárok na církevní svátosti a obřady (včetně pohřbu).⁶⁵²

Pluralizace náboženských vyznání a etablování se velkého počtu občanů bez vyznání ale vnášelo do vyučování další třecí plochy. Příčina byla banální, umístění hodin náboženské výuky ve školním rozvrhu. Reprezentanti katolické církve, ale též ČČS a ČČE, chtěli náboženství umístit v prvních vyučovacích hodinách, kdy jsou žáci „svěží“ (první školní hodiny navíc byly považovány za prestižní). Okresní školní výbor byl proti, argumentoval tím, že nemalé procento žáků, a v některých školách to mohla být více než polovina, nenavštěvuje hodiny náboženství, jejich umístění na začátek výuky by vůči nim bylo neohleduplné (a výuku by to zbytečně tříštilo). Školní výbor své stanovisko nakonec prosadil.⁶⁵³ Ani jedna z křesťanských církví tento krok neschvalovala, viděly v tom už tak rozšířenou relativizaci a neúctu k náboženské výuce, i

⁶⁵⁰ AMPL, Okresní a místní školní rada v Plzni 1865-1953, i. č. 2a, uložení 16 a 87, *Zápisy o schůzích 1919-1926*. Zápis z 19. září 1921.

⁶⁵¹ Tamtéž, zápis z 3. dubna 1922.

⁶⁵² *Vždy věrná Plzeň*, IV., č. 6, červen 1937, s. 43-45.

⁶⁵³ AMPL, *Zápisy o schůzích 1919-1926*, zápisy z 5. prosince 1921 a 11. září 1922.

duchovní CČE museli svým věřícím připomínat, že hodiny náboženství jsou povinné.⁶⁵⁴ Vznikla tak v jiných oblastech těžko představitelná koalice církve katolické, CČS a CČE, podpora tzv. pokrokářů ze strany menšinových křesťanských církví měla své meze. Český filosof Emanuel Rádl (1873-1942) si ve svém spisu z roku 1928 dobře povšiml, že v otázkách kolem školství se církve spíše spojují: „*Církve nekatolické, zvláště církev československá a českobratrská, které po převratu stály na straně pokrokářů, dnes opouštějí tento tábor (...)*“.⁶⁵⁵ Verdikt plzeňského školní výbor se však nezměnil (alespoň ne za první republiky).

Kontroverzní ale byla i jiná výuka, než ta náboženská. Averze katolické církve proti modernitě znamenala též averzi proti moderní vědě: darwinismu, sekulární teorii o vzniku světa, případně zkoumání lidské anatomie a sexuality. Pronikání poznatků moderní vědy do školství bylo zdrojem konfliktů mezi učiteli a duchovními, s postupem času se ručičky vah nakláněly ve prospěch laických vyučujících. Kněžské vzdělání nenabízelo uspokojivé odpovědi na výzvy moderní vědy, rakouské mocnářství i přes četné lavírování podporovalo implementaci poznatků moderní vědy do výuky, v českém prostředí navíc neměla vize dogmaticky katolického vzdělávání společenskou podporu.⁶⁵⁶ První republika odstranila zbývající privilegia katolické církve v oblasti školství, námitky proti školní výuce ze strany věrouky nebyly přesvědčivé. Proto katoličtí duchovní a učitelé popisovali školu jako nemravné místo, kde se se žák dozví „*o porodu, že člověk pochází z opice, že není nebe ani peklo apod., kde se bude dětská duše již od útlého mládí mrzačit*“.⁶⁵⁷

Spory o výuce přírodních věd byly přesto zastíněny jiným předmětem – dějepisem. Palackého a Masarykova koncepce českých dějin (nazvěme-ji liberálně-protestanskou) se prosadila před vznikem republiky, její hegemonii ve školní výuce však bránil rakouský stát. Československo jako každý nově vzniklý stát muselo konstruovat svoji legitimitu, jejíž neodmyslitelnou součástí byl národní příběh, předpokládající dělení na „dobré“ a „špatné“ (národní a nenárodní). Ještě před napsáním prvních učebnic dějepisu byly mezi školní mládež distribuovány brožury, zevrubně představující českou historii, kulturu a přední osobnosti národa. Jejich vyznění katolíky nijak netěšilo, hlavní osou českých dějin bylo zápolení s katolictvím, za vzor zbožného člověka byl považován prezident Masaryk, jehož neortodoxní

⁶⁵⁴ *Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1926*, s. 6.

⁶⁵⁵ RÁDL, Emanuel. *Revise pokrokových ideálů v národní škole*. V Praze: Nákladem akademické YMCA, 1928. s. 4.

⁶⁵⁶ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 114, 130-141.

⁶⁵⁷ AMPL, Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974), i. č. 638, sign. 716, přednáška spolku Ludmila ze 17. června 1922.

religiozita a kritické názory na katolickou církev byly všeobecně známy.⁶⁵⁸ Plzeňský katolický tisk tyto spisky ihned kritizoval: „*Jaký ostrý vítr výsměchu pro vše katolické vane z těchto řádek. (...) To, co vy vši silou provádíte, je odkatoličování dětí katolických rodičů, to je znásilňování, zotročování mladých duší, je zneužívání školy k účelům politickým. (...) Když svobodu – tož svobodu ve všem a ne nové otrokářství.*“⁶⁵⁹

Ne jinak tomu bylo u učebnic dějepisu, kde byly české národní dějiny prezentovány jako neustálý boj, v němž se pokrokové (české) husitství, protestantismu a demokratismu bouří proti utlačovatelským Němcům, Habsburkům a katolíkům.⁶⁶⁰ Katolictví prostě nepatřilo do první republikou definovaného „češství“. Dějepisná témata byla ohniskem náboženských polemik, v plzeňských školách vyvolávali sv. Václav, Karel IV., husitství, Bílé hora nebo národní obrození časté hádky mezi učitelstvem a katechety. A nešlo jen o výuku dějepisu. V rámci oblíbených školních besídek a dalších akcí se operovalo s historickou tematikou (husité, čeští bratři, obrození), která mohla být zbavena svého náboženského étosu (husité nebyli ani tak křesťany, jako Čechy), vždy ale zůstával nepřítel stejný – katolická církev. Z toho pramenil odpor katolíků proti státnímu školství, v němž spatřovali instituci provádějící masové odkatoličování dětí, odtud i dobově oblíbený název „*janičářské školy*“.⁶⁶¹ Katolickým žákům byl ve školách předváděn ponižující obraz sebe samých a jejich víry. Dotýkáme se zde multikulturní teorie, český národ (a už vůbec ne české země) nešlo zahrnout do jedné všeobjímající kultury (pod jedno vyznání).⁶⁶² Bez zohlednění multikulturality probíhalo vzdělávání, které část katolíků vnímala jako útlak.

Nesmiřitelnost některých katolíků vůči sekularizované modernitě v kombinaci s reálným pocitem útlaku je vedl k tomu, co v podobných situacích podniká mnoho marginalizovaných skupin, a to k pokusům o separaci od zbytku společnosti. Ve školství se tato tendence projevila v nabádání katolických dětí, aby se pokud možno stranily žáků jiného (bez)vyznání. Plzeňský okresní školní výbor řešil podobné případy do roku 1925 hned několikrát, poté jich pravděpodobně z důvodu uklidnění náboženské situace v ČSR rychle ubývalo.⁶⁶³ Neubývalo ale návrhů na změnu československého školství. Jeden z nich se dovolával zveřejňování vyznání a

⁶⁵⁸ KEPRTA, Josef, ed. *Dětem československé republiky*. 1. vyd. V Praze: B. Kočí, 1918. s. 19-21, 74-75

⁶⁵⁹ *Český západ*, XII., č. 22, 4. 4. 1919, s. 2.

⁶⁶⁰ OTČENÁŠOVÁ, Slávka. *Schválená minulost: kolektivní identita v československých a slovenských učebnicích dějepisu (1918 - 1989)*. Košice: Univerzita Pavla Josefa Safarika, 2010. s. 67-69.

⁶⁶¹ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 141.

⁶⁶² Pro vhodný úvod do této teorie viz esej *Politika uznání* od Charlese Taylora: TAYLOR, Charles, GUTMANN, Amy, ed. a HABERMAS, Jürgen. *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2001. s. 41-90.

⁶⁶³ AMPL, *Zápisy o schůzích 1919-1926*, zápisy z 3. července 1922, 6. května 1924, 25. června 1925.

názorů u jednotlivých učitelů. Katoličtí rodiče by pak měli možnost zapsat své děti na školy, jejichž učitelský sbor by nejvíce vyhovoval jejich víře. Eliminovala by se tak možno, že by katolický žák přišel do styku s „pokrokářským“ učitelem: „*U katolických rodičů stupňují se ještě úzkosti obavou, aby nesvědomitý učitel, fanatik nevěry nebo sektářství, jejich dítě o víru nepřipravoval, nevěrou nebo bludy neotravoval.*“⁶⁶⁴ Strach z učitelů byl v katolickém milieu posilován náboženským složením této profese, v roce 1925 bylo v Čechách pouze 50% učitelů českých měšťanských škol katolického vyznání (pro srovnání, v německých to bylo 95%).⁶⁶⁵ Nebyla to navíc záležitost regionů se slábnoucí katolickou konfesí, v roce 1938 se v tehdy ještě existujícím okresu Sušice hlásilo 95,7% žáků obecných a měšťanských škol ke katolictví. Učitelů tak činilo pouze 68% (učitelek výrazně více, 78,7%).⁶⁶⁶ Pedagogové rozhodně tíhli k náboženské pluralizace své profese, a to dokonce v tradičně katolických oblastech.

Podobně koncipované nařízení by však stěží skrývala svůj diskriminační nádech, zásah do soukromých práv učitele by to byl značný. Radikálnější alternativou bylo zřízení samostatného katolického školství, s výukou odpovídající katolickému pohledu na svět. Že by ČSR rozdělilo své státní školství, již dělené na národnostní hranici, podle konfese bylo nereálné. Východiskem byly soukromé katolické školy, jejich počty ovšem nebyly nikdy vysoké, důvodem byla finanční náročnost a nevole okolní společnosti k jejich zřizování. Katolíci ale nebyli jediní, kteří se svými požadavky u státního školství neuspěli. Též u občanů bez vyznání existovali pokusy o separaci, např. skrze zřizování samostatných „bezvěreckých“ tříd. Školské orgány odmítaly i tyto pokusy, vedle vypočítávání finančních a organizačních těžkostí se odpůrci separace odvolávali na ideál moderní a humanitní školy, jímž mělo být společné soužití všech dětí bez ohledu na vyznání.⁶⁶⁷

Ve školství probíhal ještě jeden, okrajový, nicméně velice zajímavý proces. První republika si vytkla za cíl vytvořit demokracii a demokratického člověka. Tento člověk měl postupně změnit nejen své myšlení a chování, ovšem i mluvu. Měly vymizet výrazy spojené se stavovským rozdělením společnosti, úslužné pozdravy (milostpane) nahradily jejich demokraticky rovnostářské ekvivalenty, které měli užívat všichni obyvatelé bez ohledu na sociální a kulturní postavení (univerzální pane/paní a dobrý den). Ani školství nestálo stranou, vztah učitele a žáka měl pozbýt autoritativní formálnost, v Plzni doporučoval okresní školní

⁶⁶⁴ *Český západ*, XIX., č. 34, 26. 8. 1926, s. 1.

⁶⁶⁵ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 147.

⁶⁶⁶ *Sborník Sušicka: Vlastivědné dílo*. V Sušici: Okresní sbor osvětový, 1938-1939. s. 243-245.

⁶⁶⁷ *Škola měšťanská*, XXXVIII., č. 6, 6. 11. 1935, s. 1-2.

výbor jednotný pozdrav, žák zdravil „ve škole pouhým povstáním, na chodbě němou úklonou a na ulici u hochů smeknutím bez jakéhokoliv slovního pozdravu.“⁶⁶⁸ Demokratický jazyk ve školství měl být též sekularizovaný, což znamenalo odstraňování pozdravů referujících ke křesťanství (pochválen buď Ježíš Kristus). Za tyto změny se nestavěly pouze levicové strany, ani pravicová národní demokracie nechtěla na školách vidět žádný „jesuitský pozdrav“.⁶⁶⁹ Na školu jakožto šířitelku sekularizovaného jazyka, který pozbyl všechny odkazy na Boha, lkali katolíci i v krásné literatuře.⁶⁷⁰ Proces to nebyl nikterak výjimečný, náboženská rétorika a pojmy mizely z běžné mluvy i v západní Evropě (snad vyjma Anglie).⁶⁷¹

Tímto jsme si představili některé význačné prvky ve vztahu škola – náboženství v prvorepublikové Plzni. V průběhu let se ovšem tento vztah měnil, popíšme v krátkosti jeho vývoj a dokumentujme jej na dalších příkladech. Předně nutno říci, že se zaobíráme hlavně soupeřením zájmových skupin, a fakticky bylo školní soužití mezi tzv. pokrokáři a katolickými učiteli/katechety plné konfliktů. Obě strany se mohly ohánět řadou urážlivých výroků svých oponentů, okresní školní výbor v Plzni např. na začátku roku 1925 odsouhlasil tvrzení, že „moderní pokroková doba spěje k tomu, aby klerikálové odstraněni byli ze škol,“ katolíci na to reagovali naprosto stejnými frázemi, jen slovo klerikál nahradil pokrokář.⁶⁷² Existovalo však mnoho škol, kde spolu učitel bez vyznání a katolický katecheta vycházeli. Popsané spory jsou samozřejmě jednou z důležitých stran prvorepublikového školství, nesmíme je ale absolutizovat.

Nejvyšší frekvence dosahovaly školními radami a výroby řešené stížnosti na katechety a katolické učitele v letech 1918-1925. Mimo českých dějin a styku žáků různých vyznání se debatovalo rovněž o doporučené četbě. Angažovaní katolíci poukazovali na seznamy knih propagované osvětovým svazem a školními radami, v jejichž výčtu podle vlastního soudu nalézali bezpočet protikatolických spisů, ovšem žádné apologetické.⁶⁷³ Nebylo to výsledkem pouhé svévole, povaha českého národního hnutí tomu chtěla, že nemalý podíl hodnotné české literatury byl zároveň kritický vůči katolické církvi. Nezůstalo však jen u katolického odporu k Jiráskovu *Temnu* a básním J. S. Machara. V obecných a měšťanských školách byli učitelé šířeny časopisy naučné povahy. Na sklonku roku 1922 zakázal plzeňský okresní školy výbor

⁶⁶⁸ AMPL, *Zápisy o schůzích 1919-1926*, zápis z 11. září 1922.

⁶⁶⁹ *Český deník*, VIII., č. 46, 16. 2. 1919, s. 3.

⁶⁷⁰ BAAR, Jindřich Šimon. *Jan Cimburá: Jihočeská idyla*. Praha: Lidová demokracie, 1968. s. 260.

⁶⁷¹ MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě*, s. 60-61.

⁶⁷² AMPL, *Zápisy o schůzích 1919-1926*, zápis z 13. ledna 1925.

⁶⁷³ SCHEINOST, Jan. *Kulturní politika obecní*. V Praze: Lidový tiskový spolek, [1923]. s. 46.

v prostorách národních škol časopis *Dětský svět*, důvodem byla jeho nepedagogičnost, tendenčnost a nesnášenlivost.⁶⁷⁴ A není náhodou, že *Dětský svět* byl katolickým periodikem cílícím na žáky tohoto vyznání, na jehož vydávání se podíleli někteří plzeňští katolíci (Josef Chudáček, Jan František Hruška).⁶⁷⁵

Následovala okamžitá stížnost Sdružení katolických rodičů a přátel křesťanské výchovy, okresní školní výbor si však stál za svým: „(...) rozhodovati o četbě žáků spadá do kompetence učitelského sboru a učitel má právo ve škole uzná-li četbu některé knihy nebo časopisu za nevhodnou žákům ji zakázati a naopak co uzná za dobré jim doporučiti.“⁶⁷⁶ Řada katolických učitelů a katechetů zákaz *Dětského světa* nerespektovala, jeho distribuce se tím stala jedním z nejčastějších rozepří mezi nimi a okresním školním výborem, končící obvykle udělením písemných výtek.⁶⁷⁷

Největší konflikt mezi školou a katolíky se v Plzni udál během 500stého jubilea od úmrtí Jana Žižky z Trocnova v říjnu 1924. Oslavy pořádané městem nijak nevybočovaly ze zaběhlých manifestací a projevům o historické proměně města Plzně, která sice v minulosti Žižku odmítla, v současnosti by jej ovšem přijala. Problémovým bylo v městském divadle pořádané historické představení na motivy Jana Žižky od učitele Františka Homolky.⁶⁷⁸ Vzhledem k tomu, že se jednalo o „vlastenecký“ počin, musely se hry účastnit také katolické děti, v případě záměrné absence hrozila snížená známka z mravů. Toto pobouřilo i jinak letargické plzeňské katolíky, byla svolána veřejná schůze do měšťanské besedy, kde došlo k odsouzení celé akce: „A jest skutečně politování hodné, že naše dívky byly násilně zataženy na Žižkovy hry a tam měly se dívati na to, jak katolický kněz byl poplíván a kopán jako nějaký vrah.“⁶⁷⁹ Byl podán oficiální protest na okresní politickou a školní správu. Okresní školní výbor přislíbil vyšetření pedagogů, kteří hrozili svým žákům zhoršením známky z mravů, nicméně za hru jako takovou se výbor postavil, neviděl v ní žádné zpronevěření se dějinné a vědecké „pravdě“.⁶⁸⁰ Tím se znovu dostáváme na protikatolický ráz českého národního příběhu, jeden z těchto událostí vzešlých katolických návrhů požadoval zdobrovolnění tzv. vlasteneckých akcí: „Není-li správně nutiti děti

⁶⁷⁴ AMPL, *Zápisy o schůzích 1919-1926*, zápis z 2. října 1922.

⁶⁷⁵ Viz např.: *Dětský svět*, IV., č. 5, leden 1923, s. 85.

⁶⁷⁶ AMPL, *Zápisy o schůzích 1919-1926*, zápis ze 4. prosince 1922.

⁶⁷⁷ Tamtéž, zápisy z 12. března 1923, 20. června 1923, 6. května 1924, 25. června 1925.

⁶⁷⁸ HOMOLKA, František. *Kam?: hra o 4 jednáních o Žižkovi*. Plzeň: nákl. vlast., 1924.

⁶⁷⁹ AMPL, Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974), i. č. 1564, sign. K/40, veřejná schůze spolku Sdružení katolických rodičů a přátel křesťanské výchovy z 13. října 1924.

⁶⁸⁰ AMPL, *Zápisy o schůzích 1919-1926*, zápis ze 4. listopadu 1924.

*ke cvičení, slavnostem (Božího těla např.) a povinnostem náboženským, pak není správně ani komandovati je k úkonům vlasteneckým.*⁶⁸¹

Po roce 1925 se vztah mezi náboženstvím a plzeňským školstvím uklidňuje. Neznamená to úplný konec sporů, neshody mezi okresním školním výborem a katolickými katechety se objevují i ve 30. letech, ovšem nejsou tak četné a ani nepřitahují takovou pozornost okolní společnosti.⁶⁸² Odpovídá to rovněž poklesu agitací za odhlášení dětí z výuky katolického náboženství. Stále je bylo možné v druhé polovině 30. let registrovat, se situací po vzniku republiky to však nešlo srovnat.⁶⁸³

Tlak vyvíjený na plzeňské katolíky vznáší otázku, zda se nepokusili založit soukromou katolickou školu. Plány na její zřízení se táhnou od roku 1918, nakonec byla soukromá katolická škola (mající právo veřejnosti) v Plzni otevřena od září 1934, výuku v ní měla na starosti Kongregace Školských sester de Notre Dame.⁶⁸⁴ Nekatolická veřejnost nepřijala tuto událost s velkým potěšením, plzeňský okresní školní výběr nebyl vůči návrhu nikterak nakloněn, až odvolání k zemské školní radě přineslo katolíkům povolení. Otevřeně nepřátelský byla reakce sociální demokratů: „(...) je nezbytné, aby zájem státu byl bezohledně uplatněn proti všem, kteří chtějí tříštit z jakýchkoliv důvodů jednotné národní školství republiky! Klerikálové v Plzni nenávidí učitelstvo národních škol a soptí vztekem proti demokratické škole, vedené v duchu republikánském.”⁶⁸⁵ I přes odpor vládnoucích sociální demokratů se soukromé katolické škole dařilo, byly otevírány další třídy a reálně se uvažovalo o zřízení měšťanské školy či rovnou katolického gymnázia.⁶⁸⁶ Katolické církvi ani lidovců se příliš nedařilo expandovat a získávat podporu v oblastech, kde vliv katolictví dlouhodobě upadal (vztáhnuto na Plzeň, v dělnických periferiích). Zato podniky, které směřovaly k upevnování pozic (za takový považujeme popsané založení školy) bývaly úspěšné.

⁶⁸¹ *Český západ*, XVII., č. 44, 30. 10. 1924, s. 1.

⁶⁸² AMPL, Okresní a místní školní rada v Plzni 1865-1953, i. č. 2b, uložení 3d 48, *Zápisy o schůzích 1926-1934*. s. 446-447, 503.

⁶⁸³ *Vždy věrná Plzeň*, III., č. 9, září 1936, s. 69.

⁶⁸⁴ *Český západ*, XXVII., č. 35, 30. 8. 1934, s. 1.

⁶⁸⁵ *Nová doba*, XL., č. 164, 13. 6. 1934, s. 4.

⁶⁸⁶ *Vždy věrná Plzeň*, III., č. 10, říjen 1936, s. 81-82.

1.15 Laická morálka

O prosazení a udržení své výuky v československých školách neusilovali pouze křesťané různých denominací, ale rovněž organizovaní bezvěrci. Tento požadavek obhajovali mnoha argumenty, nejdříve si ovšem povšimněme proklamované potřeby laické („bezvěrecké“) morálky. V současnosti by se návrh na výuku morálky pro žáky bez vyznání (ve sledovaném období nazývané i jako „náboženství pro bezvěrce“) pravděpodobně setkal s nepochopením. Účel takového předmětu by nebyl zřejmý. Za první republiky pramenilo ospravedlnění laické morálky zejména z vlivu organizovaného náboženství. Příslušnost k církvi znamenala účast na její výuce a kultuře (např. v podobě slavností a svátostí). I když obojí porobovali bezvěrci někdy až nevybíravé kritice, uznávali, že svým výstupem z církve člověk cosi ztratí, cosi, co je nutné nahradit: *„Rozluka s církví nesmí vésti k sesurování lidí. Ale vedla by, kdybychom o lidi nepečovali. (...) Vedla by k sesurování proto, že lidé, kteří se s církví rozešli, neměli by pokoje, kdyby nebyli mravně síleni. (...) nutno jim vštěpovati novou morálku a čisté myšlenky.“*⁶⁸⁷

Laická morálka poskytovala bezvěrcům adekvátní kompenzaci, a především zosobňovala tolik kýžené pozitivně pojímané bez vyznání. Jak zněla jedna z často citovaných myšlenek Gustava Habrmana: úkoly občana bez vyznání začínají jeho odchodem z církve, ne naopak.⁶⁸⁸ Zavedení laické morálky do škol podporovaly po vzniku ČSR levicové strany a bezpočet dalších organizací. Tento tlak nevycházel pouze z iniciativy bezvěreckých elit, v prohlášeních a brožurách určených pro občany bez vyznání je čitelné úsilí dát odpovědi na nejfrekventovanější otázky, kterými byla laická morálka (a k ní náležející kulturní vyžití žáků) a pohřby pro osoby nenáležející k žádné církvi. Bezvěrectví většího počtu lidí bylo do té doby bezprecedentní, z toho vycházel i zájem o věci, které předtím zprostředkovávala církev. Plzeňští sociální demokraté proto na konci ledna 1921 ujišťovali: *„Všem soudruhům bezkonfesijním a nově z církve vystouplým oznamujeme, že strana naše chystá pronikavé reformy na prospěch vystouplých. Bude žádáno, aby na školách byly pro bezkonfesijní děti zavedeny hodiny pro vyučování morálce v náhradu za hodiny náboženství. Mimo to budou pro děti pořádány zvláštní výchovné a zábavné hodiny a dýchánky.“*⁶⁸⁹ Ambicí bezvěreckého hnutí bylo poskytovat žákům volnočasové vyžití, nahrazující tím církevní agendu. Dětské besídky pro děti bez vyznání

⁶⁸⁷ DVOŘÁK, František. *Patěro ctností člověka*, s. 28.

⁶⁸⁸ HABRMAN, Gustav. *Gustav Habrman, myšlenky a názory*, s. 52.

⁶⁸⁹ *Nová doba*, XXVII., č. 26, 27. 1. 1921, s. 4.

měly sestávat z hudby, přednesů, divadelních představení, tanců apod. První taková besídka se v Plzni odehrála již v únoru 1921.⁶⁹⁰

Za pronikavou reformu československého školství, v jejímž rámci by bylo zavedeno něco na způsob laické morálky, se přimlouvali i učitelé na svém sjezdu z roku 1920.⁶⁹¹ V Plzni se pro její zavedení vyslovila obecní i školní správa. Ke zklamání tzv. pokrokářů ovšem k zavedení laické morálky do státních škol nedošlo, naděje vkládané do malé školského zákona z roku 1922 se ukázaly jako liché. Hlavním důvodem bylo politické manévrování, politický katolicismus sílil a laická morálka prostě nebyla pro žádnou velkou politickou stranu natolik důležitou, aby se kvůli ní pustila do politického klání. Neúspěch laické morálky ale zapříčinily i její nejasné formulace, které se točily kolem tří prvků, jejichž definování a vzájemný vztah nebyly pevně dány. Zásadní složkou laické morálky byla její proklamovaná vědeckost, oproti náboženské morálce se měla zakládat na vědeckých poznatcích z oblasti psychologie, fyziologie, kosmologie a historie.⁶⁹² Věda byla regulativem a garantem bezvěreckých projektů, její autorita nahrazovala autoritu Písma a církve. V tomto se zračí důsledek scientizace společnosti, pokud si v moderní společnosti chce nějaký názor nárokovat platnost (pravdivost), musí se legitimizovat skrze vědu, ne náboženství. Byť postavení a chápání vědy se od první republiky značně změnilo, jen sporadicky problematizovaný nárok vědy na pravdu byl v druhé polovině 20. století značně zpochybněn. Věda si stále uchovává svoji důležitou společenskou roli, ovšem není ji již možné považovat za zdroj nezkalené pravdy. Vědu tak potkal osud náboženství, i ona se sekularizovala.⁶⁹³

V meziválečné době ale nebylo na vědeckém zdůvodnění etické pravdy nic zvláštního. Věda však tvořila spíše rámec, a jen částečně náplň laické morálky. Její primární obsah tvořilo paradoxně náboženství. Záměrem laické morálky bylo vydestilovat ze světových náboženství společné a nejmravnější části (k čemuž měla posloužit právě věda). Bezvěrecké organizace obvykle uváděly podobný účel své existence, ve stanovách Západočeské unie socialistických svobodných myslitelů v Plzni se dočteme, že spolek má: „(...) *hledati prvky společné všem náboženstvím a na základě takto získaných poznatků budovati nový názor životní, bezkonfesijní,*

⁶⁹⁰ *Český směr*, XXIII., č. 30, 5. 2. 1921, s. 2.

⁶⁹¹ KUDLÁČ, Antonín K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 117.

⁶⁹² Tamtéž, s. 125-126.

⁶⁹³ „*Vědecké náboženství – vlastnění a hlásání pravdy – bylo během procesu scientizace sekularizováno. Nárok vědy na pravdu neobstál před hlodavým epistemologickým a empirickým sebetázáním.*“ BECK, Ulrich. *Riziková společnost*, s. 272-273.

*jako správnější a pravdě bližší, než názor konfesijní, sevřený hranicemi jediného náboženství.*⁶⁹⁴ Obohacení skýtal též sekulární humanismus, a třetí prvek spojovaný s laickou morálkou – socialismus. Dávalo smysl, že jestliže má vzniknout nová „socialistická“ společnost, bude si to žádat i novou (bezvěreckou/laickou/socialistickou) morálku.⁶⁹⁵ Nicméně, ani zde nebylo jasné, co má ona socialistická morálka obnášet. Ve vypracovaných konceptech laické morálky tak byla obvykle zastoupena vágní formulací o nutném sociálním a solidárním cítěním s chudší částí společnosti, případně došlo k zakomponování některých socialistických myslitelů do historického vývoje etiky.

V srdci laické morálky tedy ležela evolučně pojatá etika, kombinující to nejlepší z náboženství, sekulárního humanismu a socialismu. To vše bylo doplňováno, regulováno („filtrováno“) a legitimizováno vědeckým poznáním. Laická morálka byla sekulární, nic na ní ovšem nebylo výlučně bezvěrecké. Prvorepublikoví intelektuálové byli až fascinováni tvorbou nového typu etiky, která by odpovídala „moderní době“, a zároveň by ji mohli přijmout všichni obyvatelé republiky.⁶⁹⁶ Laická morálka je jedním z výsledků jejich aktivity, čemuž odpovídali i její alternativní názvy (humanitní morálka, přirozená morálka). Někteří její zastánci proto navrhovali, aby nebyla součástí výuky jen u dětí bez vyznání, nýbrž u žáků všech vyznání. Tvořila by kulturní a etický základ vzdělání.⁶⁹⁷ Všimněme si, že by tím došlo k ukončení dichotomie učitel – kněz, role se sloučily, učitel by zastal obojí. Pedagog jako univerzální duchovní, hlásající stejně univerzální laickou morálku, odpovídal touze po „náboženství“ pro všechny občany. Předností laické morálky byl nepochybně její široký kulturní záběr (blížící se tomu, co nazýváme multikulturní výchovou či výukou o náboženství), o kterém se ve školství mluví i v současnosti. Kritici takového přístupu, jenž se zdaleka nerekrutovali pouze z katolických řad, se však domnívali, že výčet učiva laické morálky, kde vedle sebe stáli Ježíš, Buddha, Konfucius, Kant, Darwin a Masaryk, až příliš připomíná chaotický eklekticismus, jehož přínosnost pro žáky bude nízká.⁶⁹⁸

Neúspěšná agitace na zařazení laické morálky jako povinného učiva státních škol neznamenal konec snahám o její realizaci. Nakonec bylo rozhodnuto, že laická morálka bude

⁶⁹⁴ AMPL, Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974), i. č. 1856, sign. 15S/87, rejstřík o spolku Západočeská unie socialistických svobodných myslitelů v Plzni.

⁶⁹⁵ *Deset let Dělnické akademie v Plzni: 1921 až 1931*. V Plzni: nákladem Dělnické akademie, [1931]. s. 8-9.

⁶⁹⁶ NEŠPOR, Zdeněk R. *Ne/náboženské naděje intelektuálů: vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2008. s. 137-146.

⁶⁹⁷ PLECER, Květuš Antonín. *Laická morálka: [s rozvrženým učivem]*. Zábřeh: Knihovna mravní výchovy, 1920. s. 12. KLÍMA, Jiří Václav. *Otázka laické morálky na škole československé*. Praha: nákladem vlastním, 1936. s. 3-5.

⁶⁹⁸ RÁDL, Emanuel. *Revise pokrokových ideálů*, s. 69-81.

vyučována jako nepovinný předmět na vybraných pražských měšťanských školách, přičemž bylo počítáno s tím, že případný zájem žáků a dobré ohlasy přesvědčí příslušné státní autority o implementaci laické morálky jako povinného předmětu. Organizováním celého projektu bylo pověřeno na podzim 1934 vzniklé Kuratorium kursů laické morálky, jehož členy byly dva přední české bezvěrecké spolky (Volná myšlenka a Unie svobodných socialistických myslitelů) a čtyři učitelské organizace.⁶⁹⁹ Byly vypracovány osnovy, odpovídající výše uvedenému popisu.⁷⁰⁰ Kursy laické morálky byly v Praze zahájeny v říjnu 1935, a jejich tvůrce ihned překvapil jimi vyvolaný zájem (místo plánovaných dvou tříd muselo být otevřeno devět). O poptávce kursů vypovídá rovněž jejich šíření do dalších měst, v Plzni byly zřízeny od 1. ledna 1936, a to pro žactvo obecných i měšťanských škol. Počet účastníků strmě rostl, na počátku se jich přihlásilo 150, zatímco na sklonku školního roku 1937-1938 se laické morálce učilo přes 1 200 plzeňských žáků v 36 třídách.⁷⁰¹

Nejvíce ohlasů sklízela laická morálka logicky ve větších městech, co do počtů žáků byla první Praha, následována Brnem, Plzní, a překvapivě Hradcem Králové.⁷⁰² Kuratoria laické morálky se ale šířila i do menších obcí, na Plzeňsku se ustanovily v Dobřanech, Plasích, Starém Plzenci a ve Zbůchu.⁷⁰³ Dokládá to zájem o laickou morálku a agilitu učitelů, kteří ji podporovali. Zamýšlelo se další rozšíření kuratorií, Volná myšlenka v Dobřanech psala do Prahy o vysokých počet občanů bez vyznání v blízkých Líních a Nýřanech: „*Ve všech těchto obcích byla z podnětu míst. sdružení V. M. [Volné myšlenky] v Dobřanech konána již před rokem schůze s rodiči, kde podstata vyučování byla vysvětlena a myšlenka sympaticky přijata, dodnes se však laické morálce nevyučuje. Dle našeho názoru jest jednou z překážek nejasný stav pro věc po stránce právní u min. škol. a nár. osvěty a bylo by velmi žádoucí, aby v této bylo opatřeno úplné jasno.*“⁷⁰⁴ Zpráva zmiňuje nejcitelnější slabost laické morálky. Bez uznání ze strany státu se nejen mohla mnohým zájemcům jevit jako nedostatečně legitimní, ovšem hlavně chyběly peníze, což značně limitovalo rozšiřování výuky.

Organizovaní bezvěrci považovali tuto skutečnost za nespravedlivou. Děti bez vyznání tvořily druhou nejpočetnější náboženskou skupinu v ČSR, a i přes viditelnou a nákladnou

⁶⁹⁹ KUDLÁČ, Antonín K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 123.

⁷⁰⁰ AMP, Volná myšlenka československá, i. č. 5, karta 4, dokument nadepsán: Volná myšlenka čl. – Laická morálka – Osnovy pro vyučování.

⁷⁰¹ KUDLÁČ, Antonín K. *Příběh(y) Volné myšlenky*, s. 124. *Český směr*, XXXX., č. 13, 2. 4. 1938, s. 2.

⁷⁰² Tamtéž, s. 128.

⁷⁰³ AMP, Volná myšlenka československá, i. č. 6, karta 4, dokument nadepsán: Volná myšlenka čl. – Laická morálka – Stanovy – anketa, korespondence.

⁷⁰⁴ Tamtéž, zpráva Kuratoria kursů laické morálky v Dobřanech z 30. února 1938.

činnost, do které se zapojily tisíce lidí, nebyla laická morálka zavedena jako vyučovací předmět: „Není spravedlivo, aby v demokratické republice, která má povinnost měřiti všem řádným občanům stejně, zůstalo toto [bezvěrecké] žactvo trvale zkráceno na výchově a vyučování, když i ta nejmenší církve s mizivým počtem žactva má z veřejných prostředků vydržované učitele svého světového názoru a své speciální morálky (...).⁷⁰⁵ Cíl v podobě státního uznání laická morálka za celé sledované období nedosáhla, nicméně působnost Kuratoria kursů laické morálky, do níž ke konci první republiky spadalo vzdělávání učitelů a výuka více než 12 000 žáků, byla působivou.⁷⁰⁶ Hodiny laické morálky pokračovaly i po roce 1938, během Protektorátu však zanikly a po roce 1945 na ně nebylo navázáno. Odpovídající světonázor a etiku měl občan bez vyznání čerpat z vědeckého socialismu/komunismu, prvorepublikové hledání laické morálky skončilo.

⁷⁰⁵ Zář, II., č. 10, 1. 10. 1935, s. 4.

⁷⁰⁶ AMP, Volná myšlenka československá, i. č. 6, karton 4, propagační plakát s nápisem: Vyučujeme tisíce bezkonfesních dětí!

Slavnosti, svátky a obřady

Oblíbenost slavností, svátků a k nim náležejících symbolů, mobilizační potenciál a jejich schopnost oslovit i zdánlivé odpůrce slouží v této práci jako jakýsi „teploměr“, díky němuž lze částečně zachytit rozpoložení společnosti. Badatel musí pochopitelně zachovat ostražitost, úpadek určité slavnosti se nemusí bezezbytku rovnat úpadku celého ideového proudu (a za ním stojících organizací), který se k ní hlásí, a naopak. Stejně tak nutno hledět na vztah mezi tvůrci oslav a řadovými účastníky. To, že oni tvůrci dávali oslavám jistý význam, neznamená, že jej museli přijímat všichni účastníci (mohli hledat vlastní významy).

Zrušení veřejného slavení plzeňského Nového svátku v roce 1870 se dalších významných katolických svátků nedotklo. Ještě na konci 19. století smíme tzv. Vzkříšení (Zmrtvýchvstání Páně) a Boží tělo považovat za všeobecně uznávané festivity (snad s výjimkou nižších sociálních vrstev), na nichž defillovaly význačné plzeňské spolky a osobnosti.⁷⁰⁷ Církevním svátkům dodávala lesku účast městské honorace, úřednictva, a zejména armády, vyplývající ze statusu katolictví jakožto státního náboženství. Záštita státu není ovšem vždy ku prospěchu věci, vně i uvnitř církve sílily hlasy, doporučující zrušení tohoto spojení se státem („spojení trůnu a oltáře“), které podle jejich soudu přinášelo katolíkům více škody než užitku. Za tím bychom měli vidět rostoucí nevoli české společnosti ke státem nařízené účasti na katolických slavnostech a svátcích. Právě úmyslná absence na jejich pořádání byla jedním z šířeji sdílených projevů odporu vůči církvi.⁷⁰⁸ Prvorepublikovou sekularizaci v této sféře proto katoličtí duchovní nevnímali příliš negativně, např. pisatel kroniky plzeňských dominikánů chválil nový ráz slavností, kde mohlo více vyniknout jejich skutečné poslání: „*A to se mně líbilo: nebyla to církevní paráda jaká bývala za Rakouska, kdy vojenské hudby hrály jen ‚marše‘ (pochody – pozn. PV), byla to církevní pobožnost.*“⁷⁰⁹

Na přelomu 19. a 20. století se ale udály další procesy, mající dopad na veřejný život. Předně došlo ke vzniku skutečně masových politických stran a spolků. To dodalo dynamiku národním a politickým hnutím, v případě českého národního hnutí došlo k dalšímu pronikání a etablování antiklerikalismu, dosvědčuje to např. rozhodné vymezení proti katolické církvi ze strany nejvlivnějšího českého spolku – Sokola.⁷¹⁰ Ani oblíbené katolické svátky již nebyly

⁷⁰⁷ SCHWARZ, Karel. *Plzeňské pomněnky*. Vydání druhé - upravené. Plzeň: Ševčík, 2015. s. 53-55.

⁷⁰⁸ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 165.

⁷⁰⁹ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*. s. 158.

⁷¹⁰ NOLTE, Claire Elaine. *The Sokol in the Czech lands to 1914*, s. 153-154.

přijímány s předchozí samozřejmostí, konkurence „národních“ svátků (6. červenec, 8. listopad) je zatlačovala. A nešlo jen o povahu národního hnutí, ambice velkých politických stran nekončily u vybudování mohutné voličské a spolkové základy, pokoušely se vytvářet svébytnou kulturu, jejíž nejviditelnější součástí byly symboly a slavnosti (česká společnost dostala „sloupovou strukturu“). Interakce mezi národní kulturu byla intenzivní, a vlastně každá ze zmíněných „politických“ kultur chtěla do té národní, byť ne bez výhrad, co nejvíce proniknout. Na svých manifestacích zpívali za první republiky všichni českou hymnu (vyjma komunistů), avšak pokud byli katolíky, doplňovali jí svatováclavským chorálem, pokud socialisty, tak internacionálou atd. Nezanedbatelný byl též vliv zahraničí, což platí především pro katolíky a socialisty (a posléze komunisty), kteří proklamovali svoji internacionalitu.

Ne všechny politické strany byly v opozici ke katolické církvi (např. agráři zaujímali spíše smířčí postoj), nás ovšem zajímají sociální demokraté, a to nejen kvůli jejich prvenství v prvorepublikové Plzni.⁷¹¹ Socialistické dělnické hnutí si, snad až k překvapení jeho vůdců, vytvořilo v 90. letech 19. století vlastní kulturní reprezentaci, nejznámějšími složkami byly první máj (den práce), rudá vlajka a květiny (v Rakousku karafiát).⁷¹² Vznikaly dějiny socialismu, táhnoucí se od starověku až do 20. století, kde byly prvky socialismu nacházeny u povstání otroků (Spartakus), sedláků (Německá selská válka), náboženských hnutí (husité, Čeští bratři) atd.⁷¹³ Pantheon vůdčích osobností celého hnutí (Marx, Lassalle) býval vhodně doplňovat lidmi spjatými s daným regionem, na Plzeňsku v tomto ohledu všechny převyšoval Gustav Habrman. Slavnosti a svátky se nevyčerpávaly prvním májem, vedle výročí a jubileí (např. založení strany) se v Plzni ujaly družstevní slavnosti, rovněž se tematizovaly některé události z první světové války (střelba do dětí na Koterovské ulici z června 1918).⁷¹⁴ Národně liberální a sociálně demokratické slavnosti, svátky a symboly si nejen v Plzni nárokovaly veřejný prostor už před světovou válkou, logicky v tom pokračovaly po jejím konci.⁷¹⁵

Vznik první republiky neznamenal zahájení tohoto trendu, pouze jeho zintenzivnění. Část politického spektra usilovala o zrušení církevních svátků, úplnou diskontinuitu ale propagovali jen komunisté. Sociální demokraté připouštěli zachování a sekularizaci těch

⁷¹¹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 93-94, 98.

⁷¹² HOBBSAWM, E. J. a RANGER, T. O. *The invention of tradition*. 1st pub. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. s. 283-290.

⁷¹³ Pro plzeňské prostředí viz: PATZAK, Václav. *Stručné dějiny socialismu ve starověku a středověku*. Plzeň: Omladina, 1921.

⁷¹⁴ *Nová doba*, XXIX., č. 297, 29. 10. 1923, s. 2.

⁷¹⁵ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 179.

vybraných, respektive odmítali jejich výlučně katolický ráz: „*Pokud se týče vánoc, velikonoc, letnic a Nového roku, na jejichž ponechání dělnictvo trvá: na vzniku těchto svátků nemá žádná církev nejmenšího podílu a nemá také práva za výhradně svoje je prohlašovat.*“⁷¹⁶ I přes nemalý nátlak neproběhla nijak výrazná redukce státem uznaných katolických svátků, vedle málo tematizovaných mariánských (např. 8 září – Narození Panny Marie) bylo vlastně jedinou viditelnější změnou vynětí sv. Jana Nepomuckého (16. květen). Alternativ bylo jednoduše příliš málo, mimo prvního máje byly další, se socialistickým táborem příbuzné svátky nevýznamné (Mezinárodní den družstevnictví), úplně nové a nutně abstraktní svátky (navrhovaný svátek Pokroku) neměly naději na úspěch.⁷¹⁷ Stát tím legitimizovalo více katolických svátků, než se čekalo.

Kritici katolické církve poukazovali na její zkostnatělý tradicionalismus, u festivit byly ovšem tradiční, cyklicky se opakující svátky tím, co jim dodávalo na síle. Katolické elity si rychle všimly, že ačkoliv část jejich příznivců měla strach z veřejného přihlášení se ke katolictví, počty účastníků nijak neklesaly. Pravděpodobně zde působil stejný faktor, jako u volebních zisků lidovců, stoupaly s tou měrou, s jakou na ně tlačilo okolí. Účast na katolickém procesí mohla být formou protestu proti rozpoutanému kulturnímu boji. Plzeňští sociální demokraté a národní socialisté jen neradi viděli, že ani méně známé katolické svátky nejeví známky úpadku. Národní socialisté komentovali oslavu Neuposkvrněného početí Panny Marie z prosince 1920 následovně: „*Naše pokroková smetánka v cylindrech v kožichách na promenádě zjevně ukazovala, že není tak v pravdě pokrokové smýšlení našeho občanstva. (...) A nejen naše smetánka, i lidé stojící v popředí pokrokového hnutí, a to dělnického, svátek tento světili. Zastyďte se vy všichni, do jejichž řad tato výtka míří!*“⁷¹⁸ Četná lamentace na účast dělnictva při katolických svátcích ukazovala, že v kulturní sféře si nemohla žádná z účastněných stran nárokovat úplnou hegemonii nad touto sociální vrstvou. Jako v jiných dělnických městech sestávaly každoroční festivity z kombinace církevních, dělnických a státních svátků.⁷¹⁹

Náboženské slavnosti a průvody měly v prvorepublikové Plzni pluralitní charakter, silnou pozici katolické církve bychom neměli zaměňovat za dominanci. Ve srovnání s jinými oblastmi společenského a politického života si však katolíci udrželi u veřejných festivit nesporně větší vliv, než např. v komunální politice. Katolických svátků bylo a je bezpočet, ve sledovaném

⁷¹⁶ *Omladina*, V., č. 41, 14. 7. 1922, s. 1.

⁷¹⁷ *Nová doba*, XXV., č. 275, 6. 10. 1919, s. 3.

⁷¹⁸ *Český směr*, XXII., 9. 12. 1920, s. 2.

⁷¹⁹ JEMELKA, Martin. *Na Šalomouně*, s. 212-213.

období byly těmi nejprestižnějšími a nejnavštěvovanějšími Vzkříšení Páně, Boží tělo a svátek sv. Václava. Při každém z nich dokázali katolíci mobilizovat obyvatelstvo města, které se jich masově zúčastňovalo, ačkoliv nemuselo patřit mezi velké sympatizanty církve a politického katolicismu. Zvláště pompézní byla oslava sv. Václava, během níž se katolíci sešli na hlavním plzeňském náměstí u chrámu sv. Bartoloměje, následně se vydali přes celou Plzeň k dominikánskému kostelu Panny Marie Růžencové. V čele procesí byl pochopitelně nesen kříž a korouhve, doplňovaly je vlajky (státní, spolkové), do toho hrála orelská hudba a zpěv. Po příchodu k dominikánskému kostelu proběhly kázání, litanie k českým patronům s příslušnými modlitbami a sv. požehnáním. Takové až triumfalistické průvody městem, jichž se záměrně účastnilo co nejvíce místního duchovenstva, dodávaly katolíkům nezbytné sebevědomí. Navíc to nebyly jediné veřejně vyhlášené katolické svátky, mezi další oblíbené se řadily tzv. májové pobožnosti, případně svátky dalších světců, spojené s českými zeměmi a městem Plzní (sv. Ludmila, sv. Vojtěch, sv. Bartoloměj, svátek Panny Marie Růžencové, sv. František atd.).

Na rozdíl od katolíků neměli jejich konkurenti tak bohatou nabídku. Státní svátky a památné dny, které můžeme s trochou nadsázky označit za výraz prvorepublikové snahy o vytvoření civilní/občanského náboženství, v době svého konání nesporně ovládaly veřejný prostor, jejich zařazení do náboženského pole je nicméně složité. Prvorepublikové elity orientované prohradně („masarykovci“) se těmto oslavám snažily vtisknout národně liberálně (případně levicově liberální) význam, jejich schopnost tak učinit ale byla limitovaná. Každá z prvorepublikových stran si nějak uzpůsobovala národní symboly, svátky a příběh, husité mohli reprezentovat vše, od komunismu, přes demokracii až po fašismus. Nijak tím není vyvrácen vliv na dobové aktéry (i ty náboženské), prvorepublikový étos ani jeho sváteční a slavnostní podobu však nelze označit za celistvou alternativu vůči katolické církvi (ostatně, první máj a 28. říjen katolíci bez potíží inkorporovali).

Přílišná konkurence v této sféře kultury se negativně odrazila na činnosti CČE, CČS a organizovaných bezvěrců. Oni všichni (a rovněž další menší náboženské organizace) byli silně napojeni na státní a národní symboliku. Všichni oslavovali Jana Husa, Jana Ámose Komenského, T. G. Masaryka atd. Katolíci se nemuseli bát, že by si svátek Božího těla chtěli přivlastnit socialističtí bezvěrci, to u slavnostní CČE něco podobného hrozilo. Samotné ztotožnění se státem nemusí být špatné, a je jasné, že oněm třem náboženským subjektům to v počátcích republiky dodávalo dynamiku. S přibývajícimi lety se nicméně étos vyčerpávala a jeho mobilizační potenciál klesal. V náboženském poli se tak jeho aktéři pokoušeli konkurovat

katolické církve, výsledkem ovšem byla spíše napjatá konkurence mezi nimi. Projevem toho byla i špatná rozpoznatelnost duchovních CČE a CČS, kvůli jejich téměř identickému oděvu si je lidé pletli, lišili se pouze velikostí na prsou připnutého rudého kalichu: „*V Plzni se rozeznáme jen tak, že československý farář nosí kalich menší a my (duchovní CČE – pozn. PV) o něco větší.*“⁷²⁰ Menšinové křesťanské církve měly alespoň své církevní obřady a svátosti, organizovaní bezvěrci nedisponovali ani tím (vyjma bezvěreckých pohřbů). Pomáhalo jim sice spojení s levicovými stranami, jejich kulturní akce ovšem mívaly jen zřídka výlučně bezvěrecký charakter (náboženství jednoduše nebylo natolik frekventovaným tématem). Adorace Gustava Habrmana a málo známého volnomyšlenkáře Francisca Ferrera (1859-1909) nic neměnila na nedostatečné kulturní nabídce organizovaných bezvěrců.

Součástí katolické církve byly a jsou poutě. Velké úctě se těšila Plzeňská madona, za níž lidé putovali houfně ještě v první polovině 19. století, posléze její vliv upadal, byť nezmizel ani za první republiky.⁷²¹ Další větší poutní místo se v Plzni nevyskytovalo, naštěstí pro katolíky západní Čechy kompenzovaly tento deficit poutí sv. Vavřince (Domažlice), sv. Jana Nepomuckého (Nepomuk) a Panny Marie (Klatovy, Přeštice). Ve 30. letech se oživovala některá menší poutní místa na Plzeňsku, mezi něž patřily tzv. Vršíček u Rokycan (mariánská pouť), Vejprnice (svatovojtěšská pouť) a Chválenice (též svatovojtěšská pouť).⁷²² To zapadá do celkové revitalizace katolicismu ve 30. letech, ač zmíněné poutě byly určeny pro skalní katolíky, zájem širší veřejnosti byl nízký.

Nezůstalo u poutí, byl učiněn pokus o znovuzavedení veřejného slavení Nového svátku, plánovalo se na začátek května 1934 (500 let od odtáhnutí husitů od Plzně). Městská rada tento počín ale zakázala, „*neboť oslava porážky husitů u Plzně odporuje citům většiny obyvatelstva.*“⁷²³ Katoličtí duchovní přesto na zviditelnění Nového svátku nerezignovali, pokoušeli se skromnou kostelní pobožnost učinit více veřejnou. Od roku 1934 probíhal krátký průvod po náměstí k jednotlivým oltářům sv. Bartoloměje, postupně se jej účastnily katolické spolky.⁷²⁴ Celý podnik ovšem pravděpodobně stál na osobě arciděkana, a když byl Antonín Havelka v roce 1942 internován, skončilo tím i připomínání Nového svátku.⁷²⁵

⁷²⁰ MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 18.

⁷²¹ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 282.

⁷²² *Vždy věrná Plzeň*, III., č. 2, únor 1936, s. 16.

⁷²³ *Český západ*, XXVII., č. 19, 10. 5. 1934, s. 1.

⁷²⁴ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 551.

⁷²⁵ WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2* (2016), s. 281.

Poutě, či jejich imitace, nebyly výsadou katolické církve, organizovali je též další aktéři náboženského pole. Církev československá poskytovala svým věřícím kulturní vyžití, nedošlo však k vytvoření osobitých slavností. Jak sebekriticky hodnotili meziválečný vývoj představitelé sboru Plzeň-východ: „Zvláštních důležitých událostí a okolností ve vývoji náboženské obce nebylo.“⁷²⁶ Církev česko-bratrská evangelická byla úspěšnější. I kvůli nedostatku bohoslužebných prostor na plzeňském venkově se evangeličtí kněží uchýlovali ke kázáním pod širým nebem. Věřící si tuto praxi rychle oblíbili a duchovní CČE se snažili vyhledat vhodná a symbolicky silná místa. Volba padla na kopec Bzí u Blovic, kde za husitských dob kázal Václav Koranda. V neděli před 6. červencem se zde sešli plzeňští evangelíci ke společné slavnosti, zahrnující kázání, vysluhování Večeře Páně a sborový zpěv. Existovala vize, v níž by se ze Bzí u Blovic stala evangelická pouť, mající přesah mimo západní Čechy.⁷²⁷ Plán to byl přehnaný, na lokálním významu pouti to ale nic nezměnilo. Jediným negativem byla kritika za zavádění katolických zvyklostí, na něž vikář Karel Machotka odpovídal: „Jako bych už slyšel poznámku, že se na Plzeňsku zavádějí katolické poutě. Není všechno špatné, co zavedl po staletých zkušenostech Řím.“⁷²⁸

Křesťanské církve si nemusely lámat hlavu se svými symboly, všechny spojoval kříž a Ježíš Kristus, u katolíků se hojně pracovalo s tematikou světců, CČS a CČE měly husitské kalichy. V Plzni se nenacházelo žádné proslulé poutní místo, symbolika vycházející z místních památek a uměleckých artefaktů tím byla značně omezena, úcta a mírná proslulost se dostávala snad pouze Plzeňské madoně. Dosvědčují to její slavnostní korunovace, za první republiky proběhly dvě, první v roce 1920 (provedl ji Karel Kašpar), druhá roku 1935.⁷²⁹ Obojí bylo doprovázeno slavností, valná část na korunovaci použitých drahých kovů a kamenů pocházela z darů plzeňských katolíků. Vzhledem k politické profilaci organizovaných bezvěrců nepřekvapí jejich užívání rudé vlajky, která byla pro svoji symbolickou sílu přirovnávaná ke kříži a Kristovi: „Ve středověku byl prvním křesťanům takovým symbolem Kristus (...). A přijde-li někdo, kdo by se odvážil pohaněti slovem nebo činem posvátný symbol proletářské revoluce, musí býti připraven na to, že za surovost a nízkost své povahy bude také potrestán!“⁷³⁰ Stejně jako církve, i

⁷²⁶ ÚAMCČSH Praha, K 40/1684, s. 34.

⁷²⁷ Výroční zpráva česko-bratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1926, s. 5.

⁷²⁸ MACHOTKA, Karel. Ve znamení kalicha, s. 78.

⁷²⁹ Český západ, XIII., č. 35, 7. 5. 1920, s. 1. Vždy věrná Plzeň, II., č. 12, prosinec 1935, s. 97.

⁷³⁰ Nová doba, XXV., č. 321, 22. 11. 1919, s. 5.

organizovaní bezvěrci rozšiřovali na ně odkazující předměty a objekty, např. v částech hřbitovů vyhrazených pro občany bez vyznání byly vztyčovány specifické podmínky.⁷³¹

V dosavadním výkladu jsme zatím ignorovali jeden z nejdůležitějších aspektů veřejných slavností, průvodů a shromáždění. Byla to forma boje o prostor. Všechny nekatolické náboženské subjekty prvorepublikové Plzně (a to i ty menší, jako Armáda spásy) konaly své propagační manifestace, kázání a slavnosti především u arciděkanského kostela sv. Bartoloměje a na Jiráskově náměstí u kostela Panny Marie Růžencová. Mohlo by být namítnuto, že důvodem byla prostornost a frekventovanost obou náměstí, nebyla to ovšem jediná taková místa v Plzni, navíc se doba pořádání jmenovaných akcí až překvapivě časově kryla s katolickými bohoslužbami a jinými církevními podniky. Katoličtí duchovní si na popsanou praxi pochopitelně stěžovali: „*Prostory kolem obou kostelů jsou dosti veliké, ale zvláštní je, že nejraději postaví protestanský kazatel své řečniště v bezprostřední blízkosti kostela nedaleko hlavního vchodu, a to vždy v době bohoslužeb. Což není jiných vhodných míst v Plzni ku štvání proti katolické církvi – jen sousedství katol. kostelů?*“⁷³²

Kostel sloužil jako mobilizační objekt kritiků katolické církve, byl zapojován do dramatických inscenací, hrozilo se na něj, vysmívalo se mu, křičela se na něj hesla. Katolíkům tím bylo dávano jasně najevo, že jim městský prostor nenáleží. U arciděkanského kostela mívaly protikatolické akce relativně klidný charakter, plzeňští dominikáni se ale při nich cítili skutečně v „obležení“. Nejde o pouhou abstrakci, majíce v paměti výtržnosti za první světové války, zavírali dominikáni z obavy kostelní brány a okna.⁷³³ Takové jednání posilovalo u odpůrců katolické církve vědomí převahy. Při sociálně demokratickém táboře na památku Jana Husa z roku 1923 reagovali účastníci na zavírání kostelní oken potleskem a smíchem, socialistický řečník následně prohlásil: „*Zavřete, okna, aby vám tam nevniklo světlo dvacátého století!*“⁷³⁴

Nekatolíci si též přímo přisvojovali některé původně katolické objekty. K velké nelibosti katolíků propůjčovala plzeňská městská správa katolické oltáře (užívané např. při procesích Božího těla) dalším křesťanským církvím.⁷³⁵ Blízko chrámu sv. Bartoloměje se nacházející morový sloup byl neodmyslitelnou součástí mariánských svátků (na sloupu je umístěna socha Panny Marie), již před první světovou válkou si jej ovšem oblíbili sociální demokraté, protože

⁷³¹ AMP, Volná myšlenka československá, i. č. 6, karton 4, dokument nadepsán: Volná myšlenka čsl. – Laická morálka – Zprávy v tisku/novinách.

⁷³² Český západ, XIII., č. 69, 1920, s. 4.

⁷³³ AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu, 1910-1950*, s. 162.

⁷³⁴ *Nová doba*, XXIX., č. 184, 7. 7. 1923, s. 4.

⁷³⁵ AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 245.

jím jeho balustráda sloužila jako řečniště při socialistických demonstracích.⁷³⁶ Známi bezvěrci Gustav Habrman a Luděk Pik tak měli při prosloveh sochu Panny Marie nad hlavou, přičemž po boku jím stojící sochy sv. Bartoloměje, sv. Václava a sv. Barbory byly „zkrášleny“ rudými vlajkami. O omezení katolických svátků a slavností usilovaly i konkurenční podniky („truc podniky“), mající za cíl odlákat od církevních festivít co nejvíce lidí. Výjimečné nebylo ani jejich souběžné časové a prostorové umístění s katolickými akcemi, proti sobě tak mohly kráčet průvody katolíků a socialistů.⁷³⁷ Kvůli svému negativnímu vymezení (a náplni) však tyto akce už ve 20. letech ochabovaly, to rovněž platí pro nekatolické manifestace před katolickými kostely. Dynamismus prvních let první republiky se vytrácel, kvantitativní zesílení nekatolických náboženských subjektů vedlo k upřednostnění členské integrace před propagací, při konání kulturních podniků tak začal být preferován „vlastní“ prostor (nově vybudované bohoslužebné objekty atd.). Ten se mohl nacházet blízko katolických staveb a ohrožovat jejich prostorovou dominanci, ČČS plánovala stavbu svého sboru přímo naproti kostelu a klášterů dominikánů, ke stavbě však nikdy nedošlo.⁷³⁸

Zastavme se ještě u jedné problematiky. Každý tvůrce nějaké slavnosti či obřadu se co nejuvilovněji snaží, aby význam do nich vložený byl rozeznán, pochopen a nedeformován. Pro historika je výzvou zjistit, nakolik jsou účastníci takových veřejných podniků ztotožnění s deklarovaným obsahem. Samozřejmě, nikdy není možno dojít k naprosto uspokojivé odpovědi, neznáme názory všech dobových aktérů. V jistém úhlu pohledu byly jejich úmysly irelevantní, zúčastnili se katolického nebo bezvěreckého procesí, a to samo stačilo k podpoře dané strany (počet těl jako argumentační zbraň). Není nutno pochybovat, že část (klidně většina) lidí se se záměry tvůrců oněch oslav a obřadů ztotožňovala. Následující řádky si tudíž nenárokují širší platnost, nejsou ani koherentním obrazem tématu. Čtenář je ale může chápat jako kritické poznámky, problematizující některé výše uvedené závěry.

Katoličtí duchovní měli už před první světovou válkou jasno, trávení volného času se nezadržitelně sekularizuje a mizí z něj kdysi pevné součásti života plzeňských obyvatel, zástupným příkladem bylo modlení. Lidé, kteří za první republiky vyrůstali jako bezvěrci, často náboženské úkony vůbec neznali, někteří žáci bez vyznání se údajně při pohledu na své modlíci

⁷³⁶ PELANT, Karel. *Co vidí turista v Plzni?: Prakt. průvodce, nutný všem, kdož za nejkratší čas chtějí nejvíce vidět*. Plzeň: Směr, 1914. s. 27. *Čech*, XXXVI., č. 273, 4. 10. 1911, s. 4.

⁷³⁷ Viz např. průvod Božího těla z roku 1922: *Český západ*, XV., č. 25, 22. 6. 1922, s. 1-2.

⁷³⁸ ÚAMCČSH Praha, K 40/1684, s. 19, 34.

se vrstevníky obraceli na kantorky s dotazem: „*Prosím slečno, co to dělají ty děti?*“⁷³⁹ Tento jev přesto nebyl nijak výlučně spjat s občany bez vyznání, katolická správa si v meziválečné době pravidelně stěžovala, že ani v církvi zůstavší katolíci nejsou schopni správně odříkat modlitby.⁷⁴⁰

To vše by se dalo lehce převést na vznik početné vrstvy občanů bez vyznání a neefektivnost náboženské výchovy a vzdělání. Dle mého názoru se jednalo o hlubší proces. Antonín Havelka při svém příchodu do Plzně poprvé shlédl vyhlášené církevní slavnosti, jimž dodávala lesku účast místních ostrostřelců: „*Ostrostřelci, vojáci, různé spolky a zástupci úřadů chodili na církevní parády – o Vzkříšení, Božím těle, o narozeninách a jmeninách císařských – a dost. Široké vrstvy obecnstva zúčastňovaly se spíše ze zvědavosti, a čekaly, jak dopadne salva ostrostřelců. Bodří Plzeňáci byli nespokojeni, když tato salva dopadla dobře, jednotně. Za to měli radost, když některý z ostrostřelců se opozdil nebo s výstřelem předběhl.*“⁷⁴¹ Tradiční vidění katolických oslav, spatřující v nich buď krásné ukázky lidské pospolitosti, nebo zastaralé přežitky, je nahrazeno posměšným popisem, z něhož vysvítá absence jakékoliv formy religiozity. Parodizující ráz citátu vybízí k jeho zlehčování, o jistém vyprazdňování náboženských praktik a symbolů ale svědčí další prameny. Když chtěli duchovní CČE pravidelná setkání se svými věřícími zahajovat a ukončovat modlitbami a podobnými demonstracemi své religiozity, narazili na odpor. Noví členové CČE se nikterak nebránili sborovému zpěvu (obecnou oblíbenost a přitažlivost společného zpěvu dosvědčovaly i ostatní církve), další náboženské úkony nicméně shledávali nepatřičnými.⁷⁴²

Katolická církev, CČE a CČS si za první republiky dávaly podobné cíle, jedním z nich bylo prohlubování znalosti o své konfesi mezi věřícími, což mělo jít ruku v ruce se vzestupem běžných náboženských úkonů (modlitba, čtení Písma). Těžiště pochopitelně zůstávalo na časté návštěvě bohoslužeb a svatém přijímání (Večeři Páně), to však předpokládalo návštěvu kostela. Tím se dostáváme k další bolesti prvorepublikových náboženských uskupení, ačkoliv se k nim lidé hlásili a rádi se ukázali na veřejných slavnostech, do kostela zavítali jen výjimečně. Plzeňské sbory CČE uváděly, že ani při nejdůležitějších svátcích se do jejich kostelů nedostaví více než 20% registrovaných věřících.⁷⁴³ Při konfrontaci s jejich nízkou návštěvností bohoslužebných

⁷³⁹ MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 149.

⁷⁴⁰ *Vždy věrná Plzeň*, II., č. 12, prosinec 1935, s. 101.

⁷⁴¹ HAVELKA, Antonín. *Trní a roštít*, s. 114.

⁷⁴² MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha*, s. 44.

⁷⁴³ *Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru západního v Plzni za rok 1935, Prokopova třída číslo 27. V Plzni: J. Kobes, 1936. s. 5.*

prostor odpovídali tito provinilci vcelku jednotně: „*Pomodlím se doma.*“⁷⁴⁴ Svěcení neděle se pozvolna stávalo věcí minulosti, s neskryvaným despektem byla sledována profanace křesťanských svátků typu Velikonoc a Vánoc: „*Co však udělalo z Vánoc moderní lidstvo? Ubohý tandlmark! Duchaprázdné křeftaření s nejposvátnějšími lidskými city.*“⁷⁴⁵ I v oblasti svých vlastních symbolů ztrácely křesťanské církve společenský vliv, stížnosti katolíků na reklamy a inzerce využívající biblickou tematiku (včetně čertů a ďábla) neměly žádný reálný dopad.⁷⁴⁶

Duchovní CČE a CČS označovali mnohé negativní úkazy za přetrvávající vliv katolické církve, který časem odezní. Spíše bychom ale měli zvážit, zda podobné jevy nesvědčí o společnosti, která se vzdalovala organizovanému náboženství. Meziválečné rozšiřování spiritismu, hermetických směrů a podobných forem alternativní religiozity nebylo náhodné, katoličtí duchovní se znepokojením dokumentovali podobné názory u svých věřících.⁷⁴⁷ V rezignaci na kolektivní jednání, v zaměření na subjekt, v neuznávání církevní autority (privatizace) a ve volném kombinování religiózních a spirituálních prvků se snad zračí zárodky něčeho, co dnes nazýváme postmoderním přístupem k náboženství.⁷⁴⁸

1.16 Pohřeb pro bezvěrce

Na rozdíl od narození a svatby se z pohřbu stalo jablko sváru mezi katolíky a nekatolíky, šlo v podstatě o spor mezi tradičním (katolickým) pohřbíváním do země a kremací. Celou problematiku ovšem musíme chápat v širších souvislostech, pohřeb byl symbolem kulturního boje mezi katolíky a tzv. pokrokáři, mající mezinárodní rozměr (kremační hnutí se etablovalo v celé Evropě).⁷⁴⁹ Mohl se jím stát i pro svůj veřejný a demonstrativní charakter, pohřeb vlivné a slavné osobnosti byl zdrojem symbolického kapitálu pro danou skupinu (zejména stoupenci kremace rádi poukazovali, že si ji za svou zvolili lidé jako Alois Rašín a Alois Jirásek). Proto do tématu pohřbu oba tábory investovaly nemálo zdrojů a úsilí.

⁷⁴⁴ *Výhledy*, I., č. 2, červen 1935, neočíslováno.

⁷⁴⁵ *Vždy věrná Plzeň*, IV., č. 12, prosinec 1937, s. 91.

⁷⁴⁶ *Tamtéž*, II., č. 12, prosinec 1935, s. 100.

⁷⁴⁷ NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Náboženství v 19. století*, s. 264-267. AMPL, Dominikáni v Plzni, i. č. 6060, sign. 9e185, *Kronika konventu*, 1910-1950. s. 183.

⁷⁴⁸ LYON, David. *Ježíš v Disneylandu: náboženství v postmoderní době*. Překlad Petra Vlčková. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 2002. s. 40, 88-127.

⁷⁴⁹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 155-156.

Katolíci zařadili kremaci (v ČSR povolena v roce 1919) do svého diskurzu „bezbožné“ modernity, proti jejímuž rozkladnému a destruktivnímu vlivu je třeba se postavit. Z pramenů je ale patrné, že alespoň po vzniku republiky mnozí katoličtí duchovní nesdíleli někdy až hysterické odmítání kremace. Když plzeňské městské zastupitelstvo v září 1919 jednalo o možné výstavbě krematoria, reagovala na to církevní správa v čele s Antonínem Havelkou překvapivě vlídně, arciděkan dokonce napsal: „(...) s naprosto klidným svědomím mohu jako katolický kněz jednat o zřízení krematoria.“⁷⁵⁰ Krach reformních snah Jednoty katolického duchovenstva a přijetí kremace nově založenou Církví československou však pravděpodobně vedl k vyloučení podobných názorů z katolického prostředí. Tak jako tak, církevní stanovisko zůstalo po celé sledované období stejné – katolík má být pohřben tradičně do země, kremace je nepřípustná.

Kremace byla znakem „pokrokovosti“, její zastánci pocházeli z řad liberálů, socialistů i CČS a CČE, ačkoliv ji nepochybně řada lidí volila z daleko pragmatičtějších důvodů, než byla příslušnost k nějakému ideovému směru (pádným argumentem byla lacinost). Argumenty pro pohřeb žehem pocházely z vícera oblastí, od etiky, přes historii až ke zdravotvědě.⁷⁵¹ Výsledkem bylo již zmíněné zakotvení kremace v „pokroku“, v tomto zorném úhlu platilo, že čím více se kremace prosadí, tím pokrokovější a lepší bude ČSR: „Jako pokrokoví lidé musíme působiti k tomu, aby pohřbívání mrtvých do země podle církevního zvyku vymizelo z našeho národa úplně. Pohřeb žehem jest nejen důstojnější a pro pozůstatky tělesné dokonalejší, nýbrž jest pro nás přístupnější i se stanoviska zdravotního.“⁷⁵²

Město disponující krematoriem bylo městem pokrokovým, schvalování stavby plzeňského krematoria na konci roku 1924 bylo podpořeno tvrzením, že demokratické a pokrokové město jej prostě musí mít.⁷⁵³ Díky podpoře komunálních politiků (svoji iniciativu zde projevil starosta Luděk Pik) budování krematoria utěšeně pokračovalo, jeho slavnostní otevření na plzeňském Ústředním hřbitově proběhlo v květnu 1926.⁷⁵⁴ Architekt František Vachta při stavbě kombinoval prvky antické a praslovanské (ustanovené za romantismu), což mimo estetiky odkazuje na ideovou základnu kremačního hnutí, které se odvolávalo na oblibu pohřbu

⁷⁵⁰ Český západ, XII., č. 74, 1919, s. 4.

⁷⁵¹ SVOBODOVÁ, Markéta. *Krematorium v procesu sekularizace českých zemí 20. století: ideové, stavební a typologické proměny*. 1. vyd. Praha: Artefactum, 2013. s. 16-23.

⁷⁵² HATINA, František, ed. *Praktické pokyny pro osoby bezkonfesijní*, s. 33.

⁷⁵³ Úřední list města Plzně, III., 1925, s. 127.

⁷⁵⁴ Tamtéž, IV., 1926, s. 38.

žehem v antice a u pohanských Slovanů.⁷⁵⁵ Na plzeňských hřbitovech pochopitelně vznikala kolumbária, kde bylo možné uložit pohřební urny. Svě kolumbárium si zřídila i CČE, otevřeno bylo na sklonku roku 1936 a nachází se pod Korandovým sborem, evangelíci tím chtěli dostat tradičnímu křesťanskému spojení kostela a hřbitova.⁷⁵⁶ Kolumbárium bylo určeno především pro členy církve, použít jej ovšem mohli všichni lidé bez ohledu na konfesi.

Pohřeb žehem nebyl tedy záležitostí výhradně bezvěreckou, křesťanské církve si jej přisvojily a používaly při nich svoji staletí prověřenou obřadnost. Najdeme takovou obřadnost též u pohřbů organizovaných bezvěrců, či se spokojili s pouhým uložením urny do kolumbária? Nasvědčovalo by tomu postavení pohřbu v dělnickém prostředí, kde se narození dítěte a svatba odbývaly zpravidla dosti komorně, zatímco pohřeb byl záležitostí veřejnou a široce prožívanou.⁷⁵⁷ Jeho důležitost dokumentuje krátká brožura *Praktická příručka pro lid bezcírkvní* (vyšla v Plzni roku 1921), kde z celkových 28 stránek zaujímá tematika pohřbu víceméně polovinu textu.⁷⁵⁸ Dopomáhaly k tomu i kolem smutečních obřadů se objevující skandály, které u křtů a uzavírání manželství nenalezneme. V dělnickém milieu byl přítomen negativní obraz kněze, požadující vysoký finanční obnos a nařizující uložení ostatků chudých a k socialismu se hlásících dělníků do ponižujících míst (mělký hrob, u zdi hřbitova). Část zmíněné brožury proto informovala, že na takové věci nemá duchovní právo a občané bez vyznání mají nárok na důstojný pohřeb. Za první republiky se vedly spory o hřbitovy, katolická církev hájila svá přednostní práva (katolické hřbitovy pro katolíky), veřejné mínění se ale klonilo spíše k jakési sekularizaci hřbitovů, kde má právo na řádný pohřeb každý občan bez ohledu na (bez)vyznání. K témuž závěru též dospěl roku 1936 Nejvyšší správní soud.⁷⁵⁹

Tím se ovšem obsah *Praktické příručky pro lid bezcírkvní* nevyčerpával. Byly to návrhy pohřebních proslovů a pořad („obřadnost“) pohřbu, které zabíraly značnou část brožury. Zaměření na praxi smutečních slavností vycházelo z nutné aplikovatelnosti, na Plzeňsku byl bezvěrecký pohřeb spojen zejména s dělnictvem a sociální demokracií, nově se utvářející skupina socialistických bezvěrců vyžadovala, aby měly pohřby svoji obřadnost. Poptávku po této formě rituálu dokládají další brožury pro sociálně demokratické bezvěrce, kde je pohřeb tématem velmi frekventovaným. V Plzni vyšel dokonce samostatný *Sborník pohřebních*

⁷⁵⁵ SVOBODOVÁ, Markéta. *Krematorium v procesu sekularizace*, 19-20, 80.

⁷⁵⁶ MACHOTKA, Karel, MOLNÁR, Gustav Adolf a KROFTA, Kamil. *Korandův sbor, jeho vznik, budování, popis a otevření*. V Plzni: Českobratrský evangelický východní sbor, [1938]. s. 11-12.

⁷⁵⁷ JEMELKA, Martin. *Na Šalomouně*, s. 214-215.

⁷⁵⁸ *Praktická příručka pro lid bezcírkvní*, s. 1-28.

⁷⁵⁹ BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus*, s. 164.

proslovů (mající lehce přes sto stran), představující shrnutí všeho, co je nutno vědět a znát o pohřbu osoby bez vyznání.⁷⁶⁰ Vedle pokynů k organizaci a smutečních básní a písní zajišťovaly náplň sborníku především návrhy na smuteční proslovy. Tím se bezvěrecké publikace moc nelišily od svých katolických ekvivalentů, i v nich se dočteme o obřadnosti, písních a proslovech (modlitbách).⁷⁶¹

Překvapivou je u *Sborníku pohřebních proslovů* až bizardní popisnost a detailnost pohřebních proslovů, netýkajících se pouze „základních“ příkladů. Běžné proslovy nad hrobem dítěte, dospělého člověka a starce jsou doplňovány detailními litaniemi nad úmrtím družstevníka, člena DTJ, odboráře atd. Přítomny jsou proslovy, které byly v katolické církvi tabu, příkladem je např. řeč nad skonem sebevraha: *„Stal jsi se nespokojeným a nešťastným a vyhledal jsi konečně dobrovolnou smrt. Želíme velice tvého odchodu. (...) Chceme lepší a šťastnější život pracující třídy, aby nebylo více životem unavených.“*⁷⁶²

Spojení se socialistickým hnutím zajišťovalo „bezvěreckému“ pohřbu rovněž symboliku, která nahrazovala tu křesťanskou. Nikdy nebyl opomenut její popis při nastínění pořadu pohřbu: *„Pohřební průvody uspořádejte vždy vzorně. Organizace, jíž byl zemřelý členem, jde v průvodu vždy před rakví. U hrobu, kudy jest nesena rakev, utvoří organizace vzorný špalír. Při pohřbu ozdobte se vždy rudým karafiátem. Máte-li vlastní prapor, neste jej vždy napřed a zahalte smutečním hávem.“*⁷⁶³ Při pohřbu socialistického bezvěrce převzala pozici křesťanského kříže rudá vlajka, rudý byl též karafiát, zdobící účastníky, a smuteční věnec, určený na hrob. Za nejvhodnější píseň, znějící na smutečním obřadu, byla obvykle určena Píseň práce.⁷⁶⁴

Specifika jakékoliv předmětu vyplynou nejlépe s jeho srovnáním s jiným, a přitom příbuzným tématem. Komparace bezvěreckého a katolického pohřbu by mnoho nepřinesla, už víme, že symbolika byla jiná, a lehce dovodíme, že u katolického pohřbu byla hlavní fixace na Boha a posmrtný život, u toho bezvěreckého jsou ideje věčnosti a Boha napadány. Přínosnější bude srovnání dvou verzí pohřbu člověka bez vyznání, socialisté totiž nebyli jediní, kteří se jím zabývali. Volná myšlenka vydávala vlastní tištěné verze smutečních obřadů, a to bez robustního

⁷⁶⁰ HOMOLKA, František, ed. *Sborník pohřebních proslovů*. V Plzni: Dělnická akademie, 1931.

⁷⁶¹ MALÝ, Alois, ed. *Katolický pohřeb dospělých a dítek ...* Praha: Kropáč a Kucharský, 1940.

⁷⁶² HOMOLKA, František, ed. *Sborník pohřebních proslovů*, s. 54.

⁷⁶³ HATINA, František, ed. *Praktické pokyny pro osoby bezkonfesijní*, s. 38.

⁷⁶⁴ *Praktická příručka pro lid bezcírkvní*, s. 25-28.

napojení na socialistické hnutí (jeho symboly a „myšlenkový svět“).⁷⁶⁵ V čem se shodovaly a odlišovaly pohřby volného myslitele (volnomyšlenkáře) a socialistického bezvěrce?

Volná myšlenka kritizovala samotnou praxi pohřbu a hrobu, obojí bylo sice uznáno za pochopitelné, ovšem za lepší bylo považováno uložení zpopelněných ostatků mimo hřbitov, propagovalo se např. jejich „rozmetání“ ve volné přírodě.⁷⁶⁶ Naopak sociální demokraté téměř nenapadali zavedené ukládání ostatků (nepočítáme-li jejich kremaci). Ostatně celé k socialismu se hlásící dělnického hnutí mělo tendenci vytvářet z míst posledního odpočinku známých socialistů (případně z míst, kde došlo k hromadnému úmrtí dělníků) pietní místa, jejichž každoroční oslavy neměly daleko ke katolickým poutím. Volná myšlenka po právu kritizovala vytváření podobných kultů, podobnost s tradiční církevní religiozitou byla příliš nápadnou. Sociální demokraty (posléze komunisty) to ovšem nijak neodrazovalo, ba spíše se zdá, že ony „kulty“ podporovali. Symbolický zisk a stmelování hnutí, jež přinášely akce spojené s hrobem vyhlášeného a známého socialisty, byly příliš cenné na to, aby byly prostě odvrženy. Prvorepubliková evidence pohřbů navíc ukazuje, že „rozmetání“ ostatků v přírodě nebylo rozšířené.⁷⁶⁷ I kremaci postoupivší bezvěrec nechal své ostatky uložit v hrobě. Síla tradice byla příliš velká.

Co naprosto oddělovalo bezvěrce a křesťany byl přístup k smrti, při katolických modlitbách a smutečních proslovech byl vždy přítomen příslib posmrtného života: „*Loučíme se proto se zesnulým po tomto zemském putování v naději na šťastné shledání na věčnosti.*“⁷⁶⁸ Organizovaní bezvěrci všech politických odstínů samozřejmě odmítali posmrtný život, v jejich pohřebních proslovech bylo častým konstatováním, že se už nikdy se zesnulým nesejdou a neuvidí. Přesto nebyla přijata úplná anihilace lidské bytosti. Volná myšlenka připouštěla konec vědomí, ovšem lidské činy, city a myšlenky zanechaly ve světě a kosmu stopu, která nikdy úplně nezmisí.⁷⁶⁹ Vznikl tak postoj, kombinující víru v jednotlivcovu nesmrtnost skrze společnost (ponese dál jeho činy atd.), a některé prvky orientální (indické) filosofie, z níž mnozí

⁷⁶⁵ KUNSTOVNÝ, Otakar. *Narození, sňatek a pohřeb volného myslitele: připojeny vzorce proslovů a pojednání o osobních jménech*. Praha: Volná myšlenka, 1920.

⁷⁶⁶ Tamtéž, s. 11-13.

⁷⁶⁷ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře*, s. 182.

⁷⁶⁸ MALÝ, Alois, ed. *Katolický pohřeb*, s. 65.

⁷⁶⁹ „(...) člověk působí na lidi kolem sebe, prostřednictvím jich na jiné a jiné a do nekonečna, žije nejen v sobě, nýbrž i v druhých, blízkých i vzdálených, známých i neznámých. Jestliže tedy ve vesmíru člověk neznamena více než stébélko rostliny než zrníčko prachu, člověk mezi lidmi, duchem svým, působícím na ducha druhých, má, může mít cenu nesmírnou. A tento druhý život nehyné s tělesným – jako vlnové kruhy, vzbuzené do vody vrženým kamenem postupují dále a dále, šíře a šíře, když kámen sám již leží na dně a hladina uprostřed se uklidnila. Takto je člověk nesmrtelný.“ KUNSTOVNÝ, Otakar. *Narození, sňatek a pohřeb volného myslitele*, s. 19.

teoretici čerpali inspiraci (je znát úsilí o vymanění z křesťanského myšlenkového prostředí).⁷⁷⁰ I organizovaní bezvěrci si tedy v otázkách časnosti a věčnosti vypomáhali svojí verzí religiozity, která mohla být pro svou nejednoznačnou abstraktnost zároveň přitažlivou i odpudivou.

Socialističtí bezvěrci se i v tomto případě odlišovali od Volné myšlenky. Jejich jasné ideové ukotvení poskytovalo konkrétnější formulace. Předně byl při pohřebních proslovech zesnulý ukotven v rámci socialistické hnutí a dělnictva (pracující třídy), a vzhledem k tomu, že předchůdci socialismu byli v dobových publikacích hledáni až ve starověku, byl socialista členem společenského směru, kořenícím v samých počátcích lidských dějin.⁷⁷¹ U Volné myšlenky chyběl tento pohled do minulosti, a i přesah do budoucnosti (ona bezvěrcova „nesmrtelnost“) byl poddán vágně. U socialisty byla minulost ukázkou kontinuity hnutí, která má v budoucnu vyvrcholit v beztřídní společnosti. A stejně jako u křesťanů, i u bezvěreckých socialistů bylo pojátkem přesahujícím čas a prostor víra, v pohřebních proslovech se naprosto otevřeně mluvilo o formě „socialistické víry“: *„Ty byl jsi vyznavačem náboženství, které je výrazem upřímné a spravedlivé lásky – byl jsi socialistou. Nevěřil jsi v posmrtný život, nebál jsi se pekla, protože jsi prohlédl a poznal faleš toho posvěceného okolí. Snažil jsi se toto falešné a neupřímné nahrazovati něčím lepším a dokonalejším, socialismem.“*⁷⁷²

Praxi pohřbu socialistického bezvěrce demonstrujme na smutečním obřadu Gustava Habrmana. Jeho skon 22. března 1932 byl sociální demokracií ihned želen a tematizován, Luděk Pik psal: *„Veliký muž dějin zemřel.“*⁷⁷³ Československá vláda nabídla zajištění pohřebních ceremonií, sociální demokracie to ale odmítla s tím, že vše zařídí sama.⁷⁷⁴ Pohřeb Gustava Habrmana byl tak především manifestací sociální demokracie, kde se ukazoval poměr strany k smutečním ceremoniím. Obřad byl nakonec rozdělen na svou pražskou a plzeňskou část. V Praze byly Habrmanovy ostatky vystaveny v Lidovém domě, jejich čestná stráž složená z členů DTJ dohlížena na příchod lidí, projevující Habrmanovi úctu a ukládající k jeho katafalku květiny a věnce. Smuteční obřad se uskutečnil 24. března, po jeho skončení následoval průvod Prahou (hlavní zastavení byla u Národního divadla a budovy Ministerstva sociální péče).⁷⁷⁵

Do Plzně byly Habrmanovy ostatky dopraveny 25. března automobilem, po cestě bylo vykonáno několik zastávek, aby mohli bývalému ministrovi vzdát hold další občané. *„Rudé*

⁷⁷⁰ SVOBODOVÁ, Markéta. *Krematorium v procesu sekularizace*, s. 19-21.

⁷⁷¹ PATZAK, Václav. *Stručné dějiny socialismu*.

⁷⁷² *Praktická příručka pro lid bezcírkvní*, s. 21-22.

⁷⁷³ *Nová doba*, XXXVIII., č. 83, 23. 3. 1932, s. 1.

⁷⁷⁴ ŠLEHOFER, Lukáš. *Gustav Habrman*, s. 180.

⁷⁷⁵ Tamtéž, s. 180-181.

Plzeňsko se rozloučilo se svým učitelem a vůdcem“ 26. března.⁷⁷⁶ Habrmanova rakev byla umístěna ve spolkovém domě Peklo, kde se odehrávala tryzna. Přítomni byli sociální demokraté z celé republiky, včetně německých sociálních demokratů.⁷⁷⁷ Internacionalita, přesahující hranice státu, dělal v očích socialistů z pohřbu mezinárodní událost: „*A statisíce našich dobrých soudruhů a soudružek, statisíce socialistů jiných směrů i odpůrců socialismu v té chvíli byly v duchu s námi v té naší tvrzi rudého Plzeňska, která zůstane po věky pomníkem houževnaté tvůrčí socialistické práce Habrmanovy.*“⁷⁷⁸ Po ukončení tryzny byla rakev nesena v mohutném průvodu přes celou Plzeň do městského krematoria. Účastníci byli pochopitelně ozdobeni rudým karafiátem, který byl umístěn i v rakvi. Kolem rakve se pohybující špalír nesl symbolická kladiva. V průvodu nemohly chybět rudé prapory, ty však nebyly jednoduše někdy koupěny, pohřbu se účastníci stranické organizace s sebou měly vzít svůj rudý prapor, čímž reprezentovaly svoji obec. Vedle několika rudých vlajek města Plzně byly v průvodu k vidění prapory z Blovic, Dobřan, Domažlic, Klatov, Líní, Nýřan, Rokycan, Starého Plzeňce, Tlučné, Třemošné, Vejprnic atd. Obrazy zpodobňující Habrmana byly v průvodu taktéž přítomny. V rámci celého obřadu byly několikrát zpívány Píseň práce a Internacionála, při odevzdávání ostatků plamenům krematoria zazněla státní hymna.

Pohřeb byl jediným z důležitých obřadů, jemuž se dařilo navléci bezvěrecký háv, který navíc nezůstal pouze v teorii, nýbrž měl přesah i do hmatatelného světa a života lidí. Mohlo se tak ovšem stát pouze v případě, kdy došlo k splývání se socialistickým hnutím, které dodalo celému obřadu jeho náplň. Volná myšlenka nabízela vlastní verzi smutečního obřadu, jeho přílišná abstraktnost (maskující nedostatek pozitivního obsahu) společně s relativně nízkým počtem členů organizace (v porovnání s voliči a sympatizanty sociální demokracie), zapříčinily neúspěch tohoto konceptu. Socialistický pohřeb pro lidi bez vyznání se od Volné myšlenky lišil též menší kritičností vůči tradiční praxi smutečních obřadů, leccos bylo převzato a ponecháno. Toto částečné zachování kontinuity pomáhalo v jeho prosazení mezi obyvatelstvem.

⁷⁷⁶ Celkově o Habrmanově pohřbu v Plzni viz: *Nová doba*, XXXVIII., č. 87, 27. 3. 1932, s. 1-3.

⁷⁷⁷ ŠLEHOFER, Lukáš. *Gustav Habrman*, s. 181.

⁷⁷⁸ *Nová doba*, XXXVIII., č. 87, 27. 3. 1932, s. 1.

Ke vztahu mezi katolíky a sociálními demokraty

Ve vypjaté atmosféře roku 1938 byl zveřejněn v jednom z plzeňských periodik článek s názvem *Kdyby Kristus vstal*, v němž se mimo jiné psalo: „*Kristus by odešel zklamán a rozhořčen, neboť to, co by seznal, není ani náboženské a ani lidské. Splakal by nad vítězstvím násilí nad právem, barbarství nad lidstvím, lstí nad poctivostí, lží nad mravností, splakal by nad rozvrácením všech mravních a právních příkazů, nad porobou slabších a krutovládou moci se zmocnivších (...). Zase přijde Vykupitel, až svět se vyléčí z hrozné nemoci horečnatých pudů a vášní, buzených šílenci a zaslepenci hrubé moci. (...) Nový svět se hlásí k tomuto novému životu. (...) Tímto novým světem bude Socialismus.*“⁷⁷⁹ Poslední věta prozrazuje, že článek byl zveřejněn v sociálně demokratické *Nové době*. Katolický *Český západ* reagoval polemickým textem, který měl ovšem smířlivé vyznění: „*A Kristus pronikne všude, i do socialismu.*“⁷⁸⁰

Jaký byl vlastně vztah mezi katolicismem (ve své teoretické, praktické, církevní a politické formě) a socialistickým hnutím? Jejich soužití bylo několikrát nastíněno, ať již ve své konfliktní či více poklidné rovině. V této závěrečné kapitole se pokusím o pevnější uchopení tématu. Není záměrem zkoumat socialismus jakožto sekulární náboženství, mnozí badatelé ukazovali na kopírování forem pravoslavné religiózní kultury bolševiky: rudá hvězda jako kříž, strana jako církev, padlí revolucionáři jako světci, úchylinky uvnitř strany jako křesťanské hereze atd. I v teorii považují někteří religionisté marxismus za dědice (nejen) evropského náboženského smýšlení (mýtus spásy, konce dějin, zlatého věku atd.), zatímco jiní souhlasí s částečným překrýváním marxismu a k němu se hlásících hnutí s tradičním náboženstvím, toto překrývání však nikdy nebylo úplné (chyběly např. mystické prožitky, tak důležité pro mnohá náboženství).⁷⁸¹ Pro účely práce je důležitější, jak chápali vztah socialismu a náboženství (křesťanství) doboví aktéři, kde viděli zásadní spojnice a překážky a zda onen vztah prošel změnami či měl tendenci ke statice.

Nejdříve se podívejme na katolíky. Symbol socialismu jakožto moderního zla a nepřítele byl v katolickém milieu samozřejmě přítomný, už před první světovou válkou se v katolických periodikách setkáme se zvoláními typu: „*Rozhodný boj na Plzeňsku bude sveden mezi křížem a*

⁷⁷⁹ *Nová doba*, XLIV., č. 106, 17. 4. 1938, s. 1.

⁷⁸⁰ *Český západ*, XXXI., č. 18, 29. 4. 1938, s. 1.

⁷⁸¹ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2., přehlednuté a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 136-137. SMART, Ninian. *The religious experience of mankind*. 3rd ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1984. s. 1-18.

*rudým praporem.*⁷⁸² Postoj katolíků vůči socialistickému hnutí však nebyl zdaleka jednostranný, spíše jej poznamenávala nekončící ambivalence. Tu nalezneme i v papežských encyklikách, ukázkovou je v tomto směru encyklika *Quadragesimo anno* od Pia XI. z května 1931. Socialismus v ní byl rozdělen na dvě větve, radikálnější (komunistická) byla úplně zavržena, zato ta umírněnější (sociálnědemokratická) byla popisována dosti vstřícně: „*Dalo by se říci, že socialismus, zděšený vlastními zásadami a důsledky, které z nich vyvodil komunismus, se přiklání a znovu přibližuje k pravdám, které vždy vyznávala křesťanská tradice (...).*“⁷⁸³ Smířlivé věty byly ale doplňovány odmítavými soudy ohledně splývání (katolického) křesťanství a socialismu, i v citované encyklice čteme tolik omílané tvrzení, že řádný katolík nemůže být opravdovým socialistou.⁷⁸⁴

V plzeňském regionálním měřítku byla katolická ambivalentnost doplněna o praktickou rovinu, a snad i tlakem prostředí, v němž měli socialisté silné pozice. Místní katolické elity sice úspěchy sociální demokracie částečně svalovaly na její úskočnost a klamání (to vše bylo okořeněno kapkou antisemitismu), moc dobře si ovšem byli vědomi, že vzestup socialistů je podmíněn jejich schopností poskytnout dělnictvu naději na lepší život (v praktické i teoretické sféře).⁷⁸⁵ To doplňované umírněnými názory plzeňských sociálních demokratů vytvářelo prostor pro pozitivní přístup. Mnozí katolíci si navíc nárokovali termín socialismus, podle nich to byl myšlenkový proud, který stěží zakrývá své křesťanské kořeny, a jenž byl pouze nemístně pokřiven vlivným marxismem. Liberalismus a komunismus nebýval u katolických osobností ničím omlouván, u socialismu se ovšem často vyskytovaly přívlastky, svědčící o jeho „pošpinění“ a zároveň dokazující, že na něj katolíci úplně nezanevřeli (mezi ony přívlastky se řadí např. „marxistický“, „materialistický“, „špatně pochopený“ atd.). Musíme si však být vědomi, že socialismus býval u katolíků definován opravdu volně, zpravidla se tím „jen“ deklarovala snaha o zmínění sociální nespravedlnosti.

Není tudíž překvapivé, že když se za první republiky místní duchovní zamýšleli nad neúspěšným zápolem se sociálními demokraty, viděli jednu z příčin svého selhání právě v částečném sympatizování: „*Na straně církevní bylo pak nutno začítí obranný boj proti štvání socialismu, a ani ten nebyl veden soustavně – právě proto, že katolíci s mnohými snahami socialismu, s jeho bojem pro lepší sociální spravedlnost musili souhlasiti a viděli v liberalismu a*

⁷⁸² Čech, XXXII., č. 136, 20. 5. 1907, s. 3.

⁷⁸³ *Sociální encykliky (1891-1991)*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 97.

⁷⁸⁴ Tamtéž, s. 100.

⁷⁸⁵ MAREK, Pavel. *Catholics and the Issue of Working-Class Secularization*, s. 117-118.

*kapitalismu při nejmenším stejně nebezpečného nepřítele.*⁷⁸⁶ Zejména sdílený antikapitalismus oba tábory spojoval. Socialisté (komunisté) a katolíci se od svých oponentů taktéž lišili svým internacionalismem, za který byly obě skupiny cejchovány jako „nenárodní“. Nutno ale ihned dodat, že socialisté i katolíci své oponenty rovněž nezřídka vylučovali z národa, přijímali tak způsob myšlení, který byl namířen proti nim. Vzájemná náklonnost jen stěží překonávala zažitou nenávist. I na Plzeňsku bylo navazování plodného a nekonfliktního dialogu mezi sociální demokraty a katolíky svízelné.

U marxistického socialistického hnutí bychom mohli výklad začít a rovnou ukončit u názorů Karla Marxe.⁷⁸⁷ Těžko by se hledal myslitel, jež tak absolutně odsuzoval náboženství. Pro Marxe není ničím jiným než škodlivou iluzí, která na sebe bere dvojí podobu, útěchy („*cit bezcitného světa*“) a útlaku (obrana stávajících pořádků). Obojí přitom vychází ze socioekonomických faktorů – „základy“. Marx však nikdy nehlásal přímý boj proti náboženství, jeho proklamovaná závislost na „základně“ z něj nečinila relevantního oponenta. Správný marxista věděl, že náboženství odstranění pouze když odstraní třídní rozpory, jen na ty je třeba se zaměřit.

Marxova analýza náboženství se v socialistickém hnutí pochopitelně prosadila, nicméně nebyla naprosto dominantní. Už Engels přistupoval k náboženství ohleduplněji (nemluvě o silném náboženském citění tzv. utopických socialistů). T. G. Masaryk si na sklonku 19. století všiml, že se mezi některými sociální demokraty uchytilo pozitivní nahlížení na katolicismus, takoví jedince se našli dokonce i u prvorepublikové KSČ (obdivující jeho mezinárodní organizovanost a dlouhou tradici).⁷⁸⁸ S odvoláním na sociálního demokrata Jaroslava Čecháčka (1901-1945) mluvíme o dvojitým přístupem k náboženství, ta první stála na ortodoxních marxistických pozicích a vedla k bojovnému ateismu bolševického Ruska. Ta druhá relativizovala marxistický pohled na náboženství, uznala nemožnost jasného rozřešení metafyzických záhad.⁷⁸⁹ Meziválečnou sociální demokracii nelze naprosto ztotožnit s oním druhým směrem, avšak měla k němu rozhodně blízko. Posiloval to též fakt, že v rámci sociální demokracie vždy existovaly proudy k marxismu kritické, případně přímo nemarxistické (českými

⁷⁸⁶ *Český západ*, XXIV., č. 15, 10. 4. 1931, s. 1-2.

⁷⁸⁷ PALS, Daniel L. *Osm teorií náboženství*. Vyd. 1. Praha: ExOriente, 2015. s. 180-197.

⁷⁸⁸ MASARYK, Tomáš Garrigue a SROVNAL, Jindřich, ed. *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické* (II.). 6. české vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000. s. 134-140. LUKAVEC, Jan. *Fanatik, prorok, či klaun?: G.K. Chesterton a jeho interpreti*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008. s. 128-131.

⁷⁸⁹ ČECHÁČEK, Jaroslav. *Protiklerikální legenda: pokus o marxistickou analýsu*. V Praze: Pospolitost, 1929. s. 193-205.

reprezentanty jsou Josef Macek, František Modráček a Emanuel Rádl). Po vzniku KSČ tyto proudy jen zesílily, ve 30. letech se v sociální demokracii dokonce etablovala skupina tzv. náboženských socialistů, kteří vydávali list *Nová cesta* (vůdčím představitelem byl František Linhart). Socialističtí bezvěrci se vůči těmto snahám stavěli kriticky,⁷⁹⁰ jejich přístup k náboženství se však též vymykal ortodoxnímu marxismu (filosofický marxismus a vědu doplňovala velká dávka náboženské tematiky).

Spojitosť mezi socialismem a náboženstvím byla sociálními demokraty otevřeně přiznávána, na ukázkou si dovolím uvést poněkud delší citát z v Plzni vycházejícího periodika *Omladina*: „Není náhodné, že socialism bývá dosti často nazýván novým lidovým náboženstvím. Jest zde nejen podobnost, pokud se týká růstu a organisace těchto obou hnutí, nýbrž i analogie ideová. Náboženství i socialism mají stejný cíl, blaženost a štěstí člověka, a proto je docela přirozené, že obě tato lidová hnutí zasáhla a zasahují tak pronikavě do života lidstva, a to především v lidových masách, kde touha po lepším a šťastnějším životě je přímo živelná. Veliká hnutí náboženská byla vždy silně podbarvena sociálně, stejně jako na druhé straně hnutí socialistická mají do sebe mnoho a mnoho náboženské mystérie. (...) A je věru zajímavé, jak masy ztrácejí v dnešní době víru náboženskou, chápou socialistické učení zase přímo po nábožensku.“⁷⁹¹ To, že bude socialismus do značné míry kompenzovat úpadek organizovaného náboženství (teoreticky i prakticky) panovala vcelku široká shoda. Jaké ideje a postupy k tomu budou užity už ale jasné nebylo, a to ani u socialistů.

Meziválečná sociální demokracie se tudíž nestavěla k náboženství nikterak zamítavě, očekával se vznik nového (socialistického) náboženství, které: „Podepře snahy a ideje socialismu, nebude služkou mocných a bohatých. Bude náboženstvím lidu, demokracie a republikánství. A povznesse kulturní úroveň a vědomí celé lidské společnosti.“⁷⁹² Stejně jako u laické morálky tak mělo dojít skrze evoluční proces, socialistická víra měla být dědičkou toho nejlepšího z náboženství. Nabízela se otázka, zda socialismus nepotká osud křesťanství, které podle levicových teoretiků „zdegenerovalo“, v takovém případě se mluvilo o jiných historických podmínkách, vědě a „směřování dějin“ (eschatologie).⁷⁹³ K tomu nejlepšímu dědictví se pochopitelně řadilo i křesťanství, avšak skoro výhradně ve své protestantské podobě. Katolictví bylo ve 20. letech označováno za přežilou a úpadkovou formu křesťanství. Ve 30. letech byly

⁷⁹⁰ *Zář*, III., č. 3, 1. 3. 1936, s. 7.

⁷⁹¹ *Omladina*, V., č. 45, 11. 8. 1922, s. 1-2.

⁷⁹² DVORÁK, František. *Katechismus naší doby*, s. 60.

⁷⁹³ KAUTSKY, Karl. *Původ křesťanství*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1961. s. 339-349.

tvrdé odsudky katolicismu mírněny, v teoretické i politické rovině k sobě hledali sociální demokraté a katolíci (lidovci) cestu, byť tak činili liknavě.

Výše načrtnutý vztah mezi katolíky a sociální demokraty by ovšem mohl být prohlášen za záměrně jednostranný, a tím klamavý. A po právu. Vstřícné novinové články a politické proklamace byly totiž stále doplňovány nekompromisními útoky. K zviditelnění vzájemných rozdílů přispěla občanská válka ve Španělsku (1936-1939), v níž katolíci podporovali vzbouřená vojska generála Franca, sociální demokraté zase nesourodé republikány. Obě strany se při očerňování svých oponentů zaštiťovaly desetiletími prověřenými narativy, pro katolíky byla Francova vojska silami pořádku, spravedlnosti a svaté víry, republikáni byli barbarskými bolševiky, toužící po zničení křesťanské civilizace. Sociální demokraté na oplátku katolíky označovali za věčné sloupy reakce a zpátečnictví, které existují jen od toho, aby ospravedlňovaly krvavé režimy plné útlaku. Pokud bychom odvozovali vztah mezi katolíky a sociálními demokraty z příkladu občanské války ve Španělsku, žádné vzájemné sblížování by se nekonalo.

Nemáme-li celou problematiku redukovat na vršení pramenných výpovědí „pro a proti“, je třeba určit hlavní body svárů, které zabraňovaly soužití a spolupráci mezi sociálními demokraciemi a politickým katolicismem (když ne církví). A k vývoji zde muselo dojít, jelikož spolupráce mezi oběma uskupeními je jedním ze stavebních kamenů poválečné západní Evropy. Za zásadní rozdíl mezi katolíky a sociálními demokraty by se daly určit jejich filosofické kořeny. Křesťanství je po filosofické stránce idealistické, marxismus materialistický. To ale platí i dnes, nikterak tím tedy nevysvětlíme změny v postojích obou táborů. Pevné škatulkování na idealismus a materialismus bylo navíc často vehementně odmítáno. Hlavní rozpory hledejme jinde, označme za ně tyto tři opozice: katolický antimodernismus vs. sociálnědemokratický modernismus, katolický kulturní konzervatismus vs. sociálnědemokratický kulturní „progresivismus“, katolický konsenzuální náhled na společnost (harmonizace) vs. sociálnědemokratický konfliktualismus (třídní boj).

Při čtení katolických a socialistických kritikách kapitalismu se dá vysledovat naprosto protikladné nazírání na dějiny. Socialisty přes všechnu svoji kritiku dobového hospodářského a sociálního systému věřil v budoucnost, marxismus byl bytostně modernistickým myšlenkovým směrem, který vkládal do budoucnosti svůj vysněný cíl – beztřídní společnost. Katolík maloval obraz společnosti černěji, na rozdíl od socialisty neměl útěchu v modernitě, které nevěřil a viděl v ní prohlubování úpadku. Takové stanovisko již není v katolickém prostředí převládajícím,

svého antimodernismu se církev zbavila na Druhém vatikánském koncilu v 60. letech. V církvi nicméně existovaly hlasy volající po pozitivním vztahu s modernitou již v 19. století. Meziválečná doba představovala další posun, např. v Německu (na rozdíl od Rakouska) se katoličtí myslitelé vzdávali myšlenek na naprosté přebudování společnosti (zvrácení vývoje), katolíci by se měli podle jejich názoru na modernitě (a tím na demokracii a kapitalismu) pozitivně podílet.⁷⁹⁴ V českých zemích se radikálně antimodernismus vyskytoval u některých katolických intelektuálů, ne však ve straně lidové. I její pravicové křídlo v čele s Bohumilem Staškem nikdy neopustilo horizont demokracie. V plzeňském katolickém tisku se ve 30. letech pravidelně otiskovaly články, které přes všechny nedostatky chválí prvorepublikovou demokracii jako zřízení, v němž se katolíkům daří nejlépe (správně bylo poukazováno na problémy církve a katolických organizací v Itálii a Německu).⁷⁹⁵ Postoj k modernitě přestával obě skupiny oddělovat, druhá světová válka dále zdiskreditovala katolický antimodernismus a posílila opačné názory. U sociální demokracie zase došlo k opouštění revolučních záměrů na přeměnu společnosti, prakticky (teoreticky o dost později) strana postupně přijímala sociální tržní hospodářství, což se projevilo např. při recepci a prosazení keynesiánství.⁷⁹⁶

Přístup ke kultuře (společnosti, školy, rodiny, těla atd.) byl a stále je poznávacím znakem mezi sociální demokracií a křesťanskými demokraty. To, že kultura zosobňuje hlavní bod sporu mezi socialisty a katolíky bylo v meziválečné době často adresováno, *Český Západ* např. v roce 1932 psal: „*Nejhorší a nejodpornější v celém socialistickém hnutí je tzv. kulturní socialismus, který předkládá dělnictvu jako pokrok všechny kulturní odpadky. Kdyby socialisté zanechali marného boje proti křesťanské víře a kultuře a bojovali jen o sociální spravedlnost proti dnešnímu kapitalistickému řádu, měli by v nás dobré spojence a mohlo by se mnoho dobrého dokázati.*“⁷⁹⁷ Kultura je konfliktním prostorem mezi socialisty a katolíky (viditelné je to např. u tématu antikoncepce nebo potratu), zde nedošlo k nějak závratnému vývoji. Důležitý byl ale posun v identitě, křesťanští demokraté se po druhé světové válce vzdávali rigidní katolické identity a vytvářeli strany na interkonfesijním charakteru. Českoslovenští katolíci měli s tímto

⁷⁹⁴ MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové*, s. 32-35.

⁷⁹⁵ Např.: *Český západ*, XXVII., č. 32, 9. 8. 1934, s. 1.

⁷⁹⁶ BAŽANTOVÁ, Ilona. *Čeští keynesiánci a jejich teoretický pohled na hospodářskou krizi 30. let 20. století*. In: KUBŮ, Eduard, ed., SOUKUP, Jindřich, ed. a ŠOUŠA, Jiří, ed. *Fenomén hospodářské krize v českých zemích 19. až počátku 21. století: cyklický vývoj ekonomiky v procesu gradující globalizace*. Vydání první. Praha: Nová tiskárna Pelhřimov, 2015. s. 107-130.

⁷⁹⁷ *Český západ*, XXV., č. 32, 1932, s. 3.

krokem problém, z různých důvodů lpěli na obraně pevné katolické identity.⁷⁹⁸ Pro sociální demokraty bylo zase klíčové uhájit si svoji existenci a identitu vůči komunistům, v ČSR se tak nestalo, v roce 1948 byly obě strany sloučeny.

Katolický diskurz se lišil od svého okolí zejména svým (teoretickým) odmítáním boje, v podstatě všechny ostatní ideové směry a politické strany se opíraly o postuláty individuálního, národního, třídního, případně rasového boje. Boj byl součástí katolického obrazu zhoubné modernity, která, čím více se vzdaluje církvi a Bohu, tím více propadá anarchii a násilí. Katolické křesťanství mělo sloužit jako harmonizující síla ve společnosti, odstraňující (či alespoň umenšující) sociální třenice. V ekonomické sféře jsou výrazy tohoto přístupu koncepty solidarismu a tzv. spravedlivé mzdy, mělo dojít k uspokojení (spravedlnosti) pro všechny sociální vrstvy, každá z nich sice musí něco dát (být solidární), ale podobné jednání může očekávat od zbytku společnosti. Katoličtí myslitelé obviňovali liberalismus, že stojí na straně zaměstnavatelů (respektive, liberalismus vede k jejich převaze), socialismus podle nich zase jednostranně upřednostňoval dělníky (zaměstnance), katolický solidarismus chtěl dojít ke kompromisu mezi oběma stranami. Marxismu nedokázali katolíci odpustit jeho konfliktní povahu, koncept třídní boj rozdělval společnost na bojující frakce, což se přičilo samé povaze katolického diskurzu: „*Nejvíce provinil se Marx na proletariátu tím, že postavil dělníka proti zaměstnavateli a vyhloubil mezi nimi umělou, nepřekonatelnou propast ke zkáze obou (...)*“.⁷⁹⁹

Třídní boj odmítali i někteří nemarxističtí sociální demokraté, ovšem marxistické „jádro“ strany jej nikdy nezpochybnilo. Povaha tohoto boje byla přesto předmětem četných polemik. Za první republiky vyznávala sociální demokracie většinou tzv. reformismus (revizionismus), který si za cestu k socialistické společnosti zvolil evoluci, ne revoluci. Luděk Pik ve svém programové brožuře o sociální demokracii, jež vyjadřovala názory stranických „tradicionalistů“, napsal: „*Třídní boj nemusí mítí forem a metod násilných*“.⁸⁰⁰ Byl to logický důsledek sociálnědemokratického reformismu, stavějící na legálních, nenásilných prostředích. Třídní boj a konfliktualistické pojmání společnosti z myšlení sociální demokratů nezmizely, zmíněný posun nicméně zajistil nejen jejich integraci do prvorepublikového politického systému, ale též vlídnější postoj od (minimálně politického) katolicismu.

⁷⁹⁸ KUGLER, Pavel. *Ideové zdroje křesťanské demokracie ve střední Evropě v letech 1945 - 1948* [online]. Disertační práce obhájena na FF UK, 2013 [cit. 2017-07-12]. s. 126-128.

⁷⁹⁹ *Český západ*, XXVI., č. 12, 23. 3. 1933, s. 1.

⁸⁰⁰ PIK, Luděk. *Československá sociální demokracie: Její cíle, program a postup*. Plzeň: Okres. výkon. výbor čsl. sociální demokracie, 1925. s. 25.

V nestabilních 30. letech byla idea třídního boje dále napadána, v některých dokumentech plzeňských sociálních demokratů bývá přímo zavrhována, inspirace byla hledána kde jinde, než u křesťanského socialismu/solidarismu: „*Oproti tomu z těchto [marxistických] socialismů nutno odmítnouti princip třídního boje, neboť tento princip hluboce rozrušil cit loyality člověka k člověku a znesnadňuje již samu o sobě obtížnou cestu sociálního pokroku a budování. Oproti tomu, z týchž důvodů přijmou je nutno některé zásady socialismu křesťanského (...).*“⁸⁰¹ Chápejme tento citát v kontextu tzv. lidové fronty proti fašismu, avšak též zmiňme myšlenku křesťanského demokratického korporatismus, který institucionalizoval kolektivní vyjednávání mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem (bez „boje“). Ve 30. letech se zmíněný koncept prosazoval v části sociální demokracie a po konci druhé světové války se stal neodmyslitelnou součástí hospodářské politiky některých západních zemí.

I velký socialistický teoretik Otto Bauer se přimlouval za spolupráci s dalšími sociálními vrstvami a kritizoval sociálnědemokratické kultury historického fatalismu, naturalismu, materialismu a vědy, které se v některých bodech až příliš blíží uvažování fašistických stran. Socialismus se neměl vzdát svých materialistických východisek, měl se spíše stát více otevřeným, a k tomu bylo třeba navázat dialog s křesťanstvím: „*Osvobodit socialism ode vší jednostrannosti, ode všeho zabsolutňování, to jest úkolem křesťanské víry vzhledem k socialismu. Pro křesťanskou víru socialism jest božím dílem, vzešlým z božího působení v dějinách, a křesťan musí na něm plnit starý úkol: být ‚solí země‘ a ‚kvasem‘. (...) Socialism čerpal z pramenů pravdy, jichž si nebyl vědom, čerpal z křesťanského dědictví.*“⁸⁰²

Katolíci a socialisté všech odstínů spolu vedli a vedou komplikovanou rozpravu, která nabývá různých forem. To že spolu jsou vůbec schopni něco podobného provádět je výsledkem složitého vývoje. Křesťanské strany a hnutí se v západní Evropě po druhé světové válce přetvořily v křesťanské demokraty. Sny o stavovském státě a zvrácení modernity skončily, demokracie a (sociální) tržní hospodářství se staly všeobecně uznávanou cestou, na níž se katolíci setkali i se sociálními demokraty. Ač byl vývoj v Československu v mnohém specifický, není těžké si představit, že by za jiných okolností mohlo to samé proběhnout i zde.⁸⁰³

⁸⁰¹ *Dva roky kolonisace nezaměstnaných v Plzni: propagační spis Družstva pro koloniaci nezaměstnaných v Plzni.* Plzeň: Družstvo pro koloniaci nezaměstnaných, 1936. s. 5.

⁸⁰² RAGAZ, Leonhard a BAUER, Otto. *Nové nebe a nová země!: výzva k náboženské a sociální obnově.* Překlad František Linhart. Praha: Nová cesta, 1938. s. 31.

⁸⁰³ KUGLER, Pavel. *Ideové zdroje křesťanské demokracie,* s. 262.

Závěr

Náboženská podoba prvorepublikové Plzně se nedá srovnat s žádným předcházejícím obdobím. Tisíce obyvatel vystoupilo z katolické církve a stali se členy jedné z minoritních křesťanských církví či se prohlásili za občany bez vyznání. Představitelé těchto uskupení vstupovali sebevědomě do veřejného prostoru a otevřeně ohrožovali primát katolické církve v náboženském poli. Výsledkem bylo pluralitní náboženské prostředí, na jehož vzniku se shodně podílely regionální a celostátní faktory, jejichž vzájemná interakce byla jednou ze složek této práce. Vzhledem k povaze náboženství jsme se nemohli spokojit se zkoumáním církevní aktivity, náboženství bylo hledáno v genderu, identitě (národní, regionální), komunální politice, slavnostech, škole atd. Výsledkem nemělo být pouhé hromadění empirického materiálu, nýbrž vytvoření modelu, jež nám umožní lépe porozumět náboženskému prostředí (nejen) prvorepublikové Plzně. Každý z náboženských aktérů disponoval jinými zdroji, jinak jednal a jinak se projevoval, dohromady ale tito aktéři tvořili pole mající svoji vnitřní logiku. Bez tohoto mírně holistického přístupu by naše poznání nebylo dostatečné, interakce mezi zmíněnými aktéry byla klíčovou pro zjištění jejich pozice. Zníť to paradoxně, ale nemohou pochopit postavení katolické církve na Plzeňsku bez přihlédnutí k Církvi českobratrské evangelické apod. Přesto se případný čtenář může při čtení textu zaměřit jen na jeden náboženský subjekt, každý z nich se od svých oponentů lišil a měl tak trochu jiný „příběh“.

Katolíkům byl v textu věnován bezesporu největší prostor, jejich „příběh“ byl soustavně sledován od začátku 19. století. A není to příběh zrovna optimistický, mohli bychom jej vykládat jako nezadržitelný ústup, kdy katolictví mizí z národní a regionální historie, z veřejného prostoru, z komunální politiky, ze školy, z pracovního prostředí, z kalendáře, z volnočasové každodennosti a dokonce i z běžné mluvy. Katoličtí kněží v meziválečné době s obavami hleděli na nedostatek kněžského dorostu a stárnutí svého specifického polování, s jehož chřadnutím chřadlo též samo katolictví. A čím dále tento ústup šel, tím těžší bylo zaujmout obyvatelstvo, tím obtížněji se hájily katolické požadavky, tím bizarněji a cizeji se především mladé generaci jevily katolické zvyklosti. Nedařilo se tento ústup zastavit, natož přejít do „útoků“. 30. léta však narušují tento vývoj, z uvedených informací vyplývá, že katolictví sílilo. Tento trend, zdá se,

pokračoval dál, po druhé světové válce zažila katolická církev v Evropě příliv konvertitů, a i v ČSR přineslo sčítání lidu z roku 1950 církvím dobré výsledky, k nemalému překvapení KSČ.⁸⁰⁴

Jak interpretovat 30. léta, máme v nich vidět katolickou obrodu, jež by pokračovala dál, jen kdyby v Československu nenastala diktatura KSČ? Nebo se jedná o poslední vzdmutí před nevyhnutelným pádem? Poválečná revitalizace katolictví byla citelná, masový příklon k organizovanému křesťanství však nenastal ani u nás, ani v západní Evropě. Katolická církev i lidovci se díky svým obětem za druhé světové války jeví důvěryhodně, v českých zemích ale zaznamenali katolíci ztráty v oblasti kultury.⁸⁰⁵ Byla tedy 30. a 40. léta neopakovatelnou možností pro změnu vztahu českého národa vůči katolické církvi (a organizovanému náboženství), či se podobají situaci kolem roku 1989, kdy byla přízeň rychle vystřídána tradičním odmítáním? Z pozic této práce jsou postulované otázky nezodpověditelné. S jistotou lze napsat, že procesy ve 30. letech vracely katolictví „zpět do hry“, přiměly řadu dobových aktérů, osobností veřejné známých i běžné občany, aby revidovali svůj pohled na katolickou církev.

Občané bez vyznání byli od sčítání lidu z roku 1921 druhou nejpočetnější náboženskou skupinou na Plzeňsku. O jejich integraci se pokoušely k tomuto účelu založené bezvěrecké organizace a levicové strany (v našem prostředí to byla zejména sociální demokracie). Každý prvorepublikový náboženský subjekt do jisté míry akcentoval „novost“ svého působení (jednoduše to vyplývalo ze vzniku nového státu), bezvěrecké hnutí ovšem samo sebe považovalo za naprosté novum, za výraz modernity a moderního člověka. Nikterak tím však nepopíralo historii, naopak, „náboženství pro bezvěrce“ mělo být vyústěním tisíciletého vývoje, bezvěrci byli dědici a završiteli tohoto evolučního procesu. Projekty organizovaných bezvěrců navíc nemohou zapřít inspiraci u etablovaných církví, už jenom sám projekt nového náboženství pro občany bez vyznání vychází z poměrně silného předpokladu, že bezvěrci něco takového potřebují (ve světě plných církví musí mít svoji „církve“ i bezvěrci).

Ostatně právě v okamžicích, kdy se formy bezvěreckých podniků přibližovaly zaběhlým formám křesťanských církví (laická morálka – výuka náboženství, katolický pohřeb – bezvěrecký pohřeb), dosahovaly největšího úspěchu. Existovaly projekty, které se radikálněji rozcházely s dřívější náboženskou praxí, jejich neschopnost nalézt odpovídající formu (a tím pozitivní obsah) ale vedla k selhání. Ambiciózní záměry na univerzální náboženství, díky němuž by se

⁸⁰⁴ PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma*, s. 166. NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře*, s. 80-81.

⁸⁰⁵ KUGLER, Pavel. *Ideové zdroje křesťanské demokracie*, s. 136-137.

„věřím v“ přeměnilo v prosté „věřím“, zůstaly většinově na papíře.⁸⁰⁶ Německý filosof a sociolog Georg Simmel nazýval tento problém *konfliktem moderní kultury*.⁸⁰⁷ Staré formy kultury (náboženství) jsou nevyhovující, nedaří se ovšem vytvořit nové. Impulzy zůstávají, lidé stále „hledají“ náboženství a víru, bez formy se tyto impulzy nikdy nepřetvoří v pevnější kulturní útvary (v Simmelově pojetí je sice „život“ omezován formami, bez forem se ovšem život nemůže nikdy výrazně projevit a tím skutečně existovat).

Jestliže byl pro katolíky vznik republiky negativně zakalen protikatolickým obrazoborectvím, pro české protestanty znamenal sjednocení v CČE a naděje na kvantitativní zesílení. Další národní církví byla v roce 1920 ustanovená Církev československá, jejíž ambicí bylo stát se většinovou církví, k níž by se hlásila majorita českého národa. Katolický „příběh“ o úpadku zbožnosti a víry menší křesťanské církve neuznávaly, naopak, mluvily o novém náboženském vzepětí, o nové reformaci, která lidem přinese čisté a „moderní“ křesťanství. Tato vize byla ambivalentně přijímána, česká kulturní elita byla v otázkách náboženství vždy rozpolcená a její odpor ke katolictví se ještě nerovnal podpoře jiných církví. Ferdinand Peroutka nové náboženské subjekty nijak nešetřil, na adresu CČE napsal: *„Není u nás naděje na nějakou trvalou náboženskou renesanci. Pokusy s českobratrskou církví nemají dlouhého dechu. Mlýny nevěry pracují pomalu, ale jistě.“*⁸⁰⁸

Příklad Plzně ukazuje, že CČE ani CČS nevniesly do prostředí náboženskou renesanci, nicméně našly tisíce příznivců. Obě církve se v oblasti úspěšně etablovaly (stejně jako menší metodisté a Armáda spásy), míra jejich vlivu se podle mne odvíjela od tří faktorů: sympatizantů v místní politické a kulturní elitě, výstavby bohoslužebných budov a z toho vyplývající lepší integrace členstva, agilního a v oblasti se dobře orientujícího duchovenstva. Nejlépe si vedla CČE, která ukazuje, že se i církve nemající v regionu takřka žádnou tradici může stát pro řadu lidí vhodnou náboženskou alternativou (je otázkou, zda absence historické tradice nebyla naopak předností). Církev československá se rovněž mohla pochlubit tisíci věřících, nedařilo se jí ovšem výrazněji proniknout do veřejného prostoru, více pozornosti na sebe strhla CČE. Jestliže měly obě církve snahu obracet katolický „příběh“ na hlavu (místo úpadku vzestup), platí to i o 30. letech. Pro katolíky to byla léta nadějná, kdy se podle nich znovu probouzelo

⁸⁰⁶ PELANT, Karel. *Věřím: psáno poctivě věřícím lidem: katechism věřícího člověka dnešní doby a odpovědi na otázky: Náboženství. Bůh. Člověk. Bible. Ježíš. Zlo a ďábel. Spasení. Církev. Povinnost. Smrt*. Praha: nákl. vl., 1920.

⁸⁰⁷ SIMMEL, Georg. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Vyd. 2. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. s. 132-157.

⁸⁰⁸ PEROUTKA, Ferdinand. *Jací jsme*. Praha: Obelisk, 1924. s. 138.

náboženské cítění, naopak CČE a CČS narážely na Plzeňsku na svůj strop. Ani jedné z církví se nedostávalo impulsů, jež dávaly katolictví novou dynamiku, a ačkoliv záznamy menšinových církví nejsou nijak pesimistické, tak veskrze pozitivní zprávy z 20. let střídají mírné obavy o budoucnost církví.

„Příběh“ o tom, nakolik je pro obyvatele prvorepublikového Československa důležitá jejich víra a církev se lišil od člověka k člověku. Francouzský historik Ernest Denise (1849-1921) od republiky neočekával žádné náboženské vzepětí, protože podle jeho slov „*zde není víra*“. Naopak pro prezidenta Masaryka byly houfné přestupy mezi různými (bez)vyznáními důkazem závažnosti a důležitosti náboženské otázky. V Plzni především po vzniku republiky můžeme skutečně pozorovat nemalou poptávku po náboženství. O zdrojích této poptávky nemusíme mít valné mínění, i doboví aktéři si moc dobře uvědomovali „zmatenost“ obyvatel, to ale nikterak nediskredituje autenticitu tohoto hledání. Pro řadu Plzeňanů bylo náboženství stále pevnou součástí jejich životů, při srovnání současnou podobou města je minimálně zřejmé, že náboženství bylo více vidět, respektive se náboženské subjekty častěji objevovaly na veřejnosti. Odvrácenou stranou byla ostrost náboženských polemik.

K organizovanému náboženství lnula většina obyvatelstva, nelze ovšem opomenout, že všichni přední představitelé náboženského pole v Plzni lkali na lhostejnost obyvatel města ve věci náboženství. Jde o svého druhu nečasové topoi, posilovala jej ale existence občanů bez vyznání (jen část jich byla organizována v bezvěreckých spolcích) a šířící se formy alternativní religiozity. Odstup od organizovaného náboženství byl umožněn sekularizací a způsoben místní náboženskou kulturou (vytvářenou náboženským polem). U části Plzeňanů bylo náboženství důležitým prvkem jejich existence, nezastírejme však, že pro další mohlo náboženství být a bylo sférou značně upozaděnou, jež byla odbývána ojedinělou návštěvou kostela či bezvěrecké schůze a sporadickým čtením brožur s náboženskou tematikou.

Osobnosti prvorepublikového náboženského života v Plzni

Už jen při letmém prolistování této diplomové práce je zřejmé, že se zaměřuje na společenské procesy a historičtí aktéři leží mimo její hlavní záběr. Původ, jednání a osudy jednotlivců jsou v textu sice uváděny, ovšem vždy s přihlédnutím ke strukturám, které tak lépe vyniknou. Cílem nebylo vytvořit striktně deterministický model, v němž je člověk pouhou výslednicí tlaku struktur. Záměrně bylo uváděno vícero možných „cest“, po nichž se mohl vývoj ubírat. Přesto mají v práci společenské procesy přednost před jednotlivci. Následující krátké životopisy předních osobností prvorepublikového náboženského života v Plzni mají mírně korigovat důraz na anonymní struktury. Z výčtu jsou vyňati jednotlivci, kteří se sice zapsali do námi sledovaného vývoje, ale jejichž aktivita buď překračuje hranice regionu (Karel Farský, Bohumil Stašek), anebo jsou jejich osudy známé a zpracované (Luděk Pik).

Václav Čubr⁸⁰⁹ (1864-1939) se narodil v jihočeské Sedlici u Strakonice. Středoškolská studia absolvoval v Českých Budějovicích, bohoslovecká v Praze, kde byl též roku 1887 vysvěcen na kněze. Jako kaplan působil v Rokycanech a posléze ve Starém Plzenci, vejprnickým farářem se stal v roce 1898, tuto funkci vykonával až do roku 1922. Ještě déle, a to v období 1903-1931, zastával funkci vikáře plzeňského vikariátu. Mimo jiné též zasedal v okresní školní radě. Pravděpodobně se jednalo o oblíbeného duchovního, pro Antonína Havelku zosobňoval takřka otcovskou figuru, plzeňští dominikáni na něj zase vzpomínali jako na jednoho z mála světských kněží, který jim po jejich příchodu do Plzně podal pomocnou ruku. Chválou jej zahrnul dokonce Karel Farský, nejspíše i proto, že Václav Čubr obhajoval během první světové války jednání Farského a Havelky před církevními autoritami.⁸¹⁰ V říjnu 1922 se přestěhoval z Vejprnic na Hornici u Křimic a odtud se roku 1931 přesunul na odpočinek do Hrádku u Sušice, kde působil jako zámecký kaplan. Skonal 31. července 1939 v sušické nemocnici, o jeho životě svědčí nejen udělený titul monsignora, ale i účast více než dvaceti kněží na slavnostním pohřbu.

⁸⁰⁹ *Vždy věrná Plzeň*, VI., č. 9, září 1939, s. 66.

⁸¹⁰ FARSKÝ, Karel. *Přelom*, s. 26, 41.

František Hatina⁸¹¹ (1892-1971) pocházel ze Strašic u Rokycan. Sociální demokracie nabízela mladým dělníkům (Hatina byl původní profesí slévač) možnost spolkové vyžití a stranického vzestupu, a František Hatina obojího využil. Už od roku 1907 byl členem DTJ a v organizaci pro sociálně demokratickou mládež, rychle se osvědčil jako novinář a od roku 1915 spoluredigoval noviny *Nová doba*. V meziválečné době se podílel na vydávání dalších sociálně demokratických periodik, jmenovitě *Omladiny* a *Týdne*. Rovněž několik let redigoval *Zář*, což byl ústřední list Unie svobodných socialistických myslitelů. Mezi plzeňskými sociálními demokraty se vyprofiloval jako přední socialistický bezvěrec, který byl činný v několika místních bezvěreckých spolcích. Na jeho smýšlení o náboženství měla nepochybně vliv sociálně demokratická politická a ideová profilace, sám Hatina ovšem dodával, že už v dětství měl jako ministrant negativní zkušenost s katolickou církví.⁸¹²

Ve 30. letech zasedal v plzeňském okresním školním výboru, za první republiky se ovšem nedostal ani na plzeňskou radnici ani do Národního shromáždění. V letech 1939-1945 byl vězněn v nacistickém táboře Buchenwald, od roku 1946 až 1948 působil jako sociálně demokratický poslanec v Národním shromáždění a byl hlasitým kritikem slučovacích návrhů s KSČ. Po únoru 1948 se stáhl z veřejného života, po plzeňských nepokojích z června 1953 byl ale několikrát střídavě zatčen a propouštěn, až byl v dubnu 1954 ve vykonstruovaném procesu odsouzen k osmi letům žaláře. Kvůli svému chatrnému zdraví byl v roce 1959 z vězení propuštěn a nadále pracoval v dělnické profesi. Roku 1968 byl rehabilitován a v dubnu 1971 v Plzni zesnul.

Antonín Havelka⁸¹³ (1881-1954) pocházel z rolnické rodiny z Modlešovic u Strakonic, v roce 1900 odmaturoval na Jirsíkově gymnáziu v Českých Budějovicích, bohoslovecká studia absolvoval v Praze a v červnu 1904 byl vysvěcen na kněze. Už během studií se projevila jeho nezdolná agilnost (spolková činnost, dopisování do periodik *Čech* a *Stráž na Šumavě*), která jej doprovázela po celý jeho život. Právě kvůli tomu byl poslán na Plzeňsko, kde bylo nutné podepřít aktivitu církve a politického katolicismu. V letech 1904-1908 byl kaplanem ve Vejprnicích, posléze v Plzni, kde byl 4. května 1919 slavnostně instalován arciděkanem. Po celou dobu svého působení na Plzeňsku patřil Antonín Havelka k nejenergičtějším osobnostem

⁸¹¹ TOMEŠ, Josef. *Průkopníci a pokračovatelé: osobnosti v dějinách české sociální demokracie 1878-2003: biografický slovník*. 1. vyd. Praha: Demos, 2004. s. 52.

⁸¹² HATINA, František, ed. *Praktické pokyny pro osoby bezkonfesijní*, s. 20.

⁸¹³ ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*, s. 137-161.

veřejného života, vykonával svoji arciděkanskou funkci a zasloužil se o opravy plzeňských církevních staveb, působil v řadě katolických spolků, byl literárně a novinářsky činný. Značně se zviditelnil svým odmítáním rakouského loajalismu během první světové války, po jejím konci se Havelka zapojil do reformního hnutí katolického duchovenstva, jehož neúspěch jej značně zklamal. Havelka měl též politické ambice, už v roce 1911 neúspěšně kandidoval za křesťansko-sociální stranu do říšské rady. V obecních volbách z roku 1919 byl již úspěšný a zasedal v plzeňské městské radě.

Existovala možnost Havelkova zvolení do Národního shromáždění, při parlamentních volbách v roce 1920 byla ale z rozhodnutí pražské centrály za Plzeňsko zvolena Augusta Rozsypalová. Havelka to bral jako velkou křivdu a s lidovci se posléze rozešel, zde se projevil jeho o něco negativnější osobnostní rysy – konfliktnost a vztahovačnost. Plzeňský arciděkan hledal v průběhu meziválečné doby nové politické těleso, v němž by se angažoval, a i kvůli své ideové radikalizaci vstoupil do fašistické Vlajky. Stal se jediným katolickým knězem, který patřil mezi kmenové členy této organizace.⁸¹⁴ Havelka ve Vlajce setrval i po vzniku Protektorátu, kdy byla pronacistickým kolaboračním orgánem. Paradoxem je, že pro svůj odpor k otevřené kolaboraci a k zasahování protektorátní správy do církevních záležitostí byl Antonín Havelka v letech 1942-1945 nacisty internován. Po konci války se navrátil do Plzně, už v listopadu 1945 byl ovšem opět zatčen a v dubnu 1946 za svoji činnost ve Vlajce odsouzen. V březnu 1954 byl na základě prezidentské amnestie propuštěn, jeho zdravotní stav byl nicméně velice vážný a již v červenci 1954 v Plzni umírá. Osobnost Antonína Havelky se značně vzpírá jednoduchým soudům, dalo by se snad tvrdit, že reprezentoval to dobré a špatné z tehdejšího katolicismu. Žil střídmým a spořádaným životem, zasloužil se o zvelebování historických a uměleckých památek, nehromadil majetek, jeho charitativní činnost byla natolik pověstnou, že i při jeho rozsudku z roku 1946 zaznělo: „*Mezi plzeňskou chudinou je znám jako dobrodinec a lidumil.*“ Na druhou stranou zastával extrémně nacionalistické a antisemitské názory, kterým dopřávaly některé katolické (byť zdaleka ne pouze katolické) kruhy sluchu.

Josef Chudáček⁸¹⁵ (1883-1944) se narodil do starousedlé selské rodiny v Chrástu u Plzně. Kvůli náhlému úmrtí svého otce se po dobu svého mládí a dospívání potýkal s chudobou. V roce 1897 byl přijat na učitelský ústav v Plzni a už v roce 1901 získal své první učitelské místo

⁸¹⁴ PUTNA, Martin C. a BEDŘICH, Martin, ed. *Česká katolická literatura v kontextech*, s. 800-801.

⁸¹⁵ PROŠKOVÁ, Marie a KOULOVÁ, Milena. *Boží dělník Josef Chudáček*.

v Doubravce u Plzně (dnes součást města). Ve svém vzdělávání dále pokračoval, fascinace cizími jazyky jej v roce 1904 přivedla na krátké studium do Paříže, zásadnější ale bylo získání místa mimořádného posluchače na půdě Filosofické fakulty Univerzity Karlovy v letech 1905-1907. Během první světové války narukoval Josef Chudáček do armády, pro své slabé zdraví a na naléhání plzeňských škol byl v lednu 1915 poslán zpět do Plzně. Se svou pedagogickou dráhou skončil roku 1925, v následujících letech byl zaměstnán řízením velkého mlýna v Bukovci u Plzně (mlýn byl majetkem jeho příbuzných). Postupem času se z Chudáčka stal schopný obchodník s obilím a zemskými plodinami, živě se zajímal o zemědělskou techniku a o družstevnictví.⁸¹⁶ Tato aktivita mu přinesla řadu funkcí, byl radou Obchodní a živnostenské komory v Plzni, členem představenstva Ústředního družstva mlýnů, předsedou Lidového nákupního a prodejního družstva v Plzni, ředitelem Lidové záložny v Plzni atd.

Poslední dvě organizace přináležely ke straně lidové, o Chudáčkově politické příslušnosti tedy není sporu. Vedle spravování lidoveckých hospodářských podniků působil rovněž v redaktorském postu u katolických periodik *Dětský svět* a *Šťastná rodina*. Od novinářské činnosti není daleko k psaní literatury, a Josef Chudáček byl skutečně autorem krátkých bajek a povídek.⁸¹⁷ Chudáčkova zbožnost nezapřela vlivy katolického „kultu“ chudoby (pravděpodobně jej k tomu přiměl též jeho vlastní sociální původ), což jej vedlo nejen k aktivitě v rámci plzeňské charity, ale též do III. řádu sv. Františka (tzv. Sekulární františkánský řád). Ve 30. letech, a hlavně v době Protektorátu Čechy a Morava, se Josef Chudáček ve větší míře věnoval propagaci a organizaci katolického náboženského života na Plzeňsku („apoštolské práci“). Zemřel 16. dubna 1944, zaopatřen františkánských duchovním, pochován je v rodinném hrobě v Plzni-Doubravce.

Karel Machotka⁸¹⁸ (1881-1954) byl potomkem tradiční protestantské rodiny v Humpolci. V západních Čechách (a především na Plzeňsku) působil jako protestantský duchovní i Karlův bratranec Maxmilián Machotka, totéž platí pro Františka a Ferdinanda Hrejsovi, jejichž rodina byla s rodinou Machotků příbuzná. Karel Machotka navštěvoval gymnázium v Novém Bydžově a Pelhřimově, bohosloví studoval ve Vídni a v německém Halle. V březnu 1903 nastoupil do vikářské funkce ve Vsetíně, vzápětí byl však požádán o přesídlení do Plzně, kde se měl ujmout

⁸¹⁶ CHUDÁČEK, Josef. *Družstevnictví hospodářskou záchranou drobných lidí, zvláště dělnictva*. V Praze: Svaz hospodářských družstev českoslov., 1937.

⁸¹⁷ Např.: CHUDÁČEK, Josef. *Kristus Pán a sv. Petr: legendy v duchu prostonárodním*. Praha: Čsl. akc. tisk., 1925.

⁸¹⁸ ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*, s. 151, 196-197.

českých luteránů. Karel Machotka proto již od září 1903 působil v Plzni. První léta jeho činnosti jsou poznamenána častými konflikty s německými souvěrci, končící až oficiálním vyhlášením samostatné české luteránské kazatelské stanice v prosinci 1908. Před první světovou válkou se snažil hmotně zaopatřit svoji malou luteránskou obec a rozšiřovat její členstvo v Plzni i mimo ni. Machotka se rovněž pokoušel navázat úzký vztah s českými helvéty, ovšem to se začalo dařit, až když do města přišel Ebenezer Otter (roku 1914). V průběhu války se vzájemný dialog prohluboval a v říjnu 1918 se oba české protestantské sbory v Plzni spojily. Po rozdělení náboženské obce na sklonku roku 1920 byl Karel Machotka v březnu 1921 zvolen farářem sboru Plzeň-východ, k čemuž přináležely i obvyklé starosti v podobě školní výuky náboženství a spolkové aktivity.

Machotka byl zastáncem Masarykových myšlenek, které mezi členstvem propagoval za pomoci vlastnoručně psaných krátkých brožur.⁸¹⁹ V roce 1934 se podílel na obnovení Evangelické matice, jejímž cílem bylo podpořit teologii a zvyklosti augsburského vyznání, které byly v ČČE zatlačovány silným vlivem helvétské konfese. Během druhé světové války musel čelit omezování církevní aktivity a perzekucím v rodině (Machotkův syn Jeroným byl kvůli účasti na studentských demonstracích držen do ledna 1942 v koncentračním táboře). Velké plány na reorganizaci a expanzi ČČE na Plzeňsku po konci druhé světové války se nenaplnily, napjatá vnitropolitická situace navíc přinutila část rodiny k emigraci. V roce 1950 Machotku zastihla mozková mrtvice a v září 1951 odešel do penze. Jeho zdravotní stav se už nikdy plně nezlepšil, zemřel v listopadu 1954. Machotkovy ostatky jsou uloženy v kolumbáriu Korandova sboru. V září 1967 byla ve jmenovaném sboru odhalena pamětní deska, na níž je Karel Machotka nazýván „*duchovním buditelem Plzeňska*“.

Ebenezer Otter⁸²⁰ (1891-1980) pocházel z Prahy-Karlína a již od svého mládí se angažoval v protestantském Klimentském sboru. Bohosloví studoval ve Vídni a švýcarské Basileji. Ihned po složení tzv. kandidátních zkoušek se přesouvá do Plzně, kde je v dubnu 1914 zvolen farářem reformovaného (helvétského) sboru. V aklimatizaci ve městě mu pomáhal fakt, že již od svého útlého mládí Plzeň často navštěvoval (trávil zde prázdniny). Během první světové války byl několikrát vyšetřován rakouskými úřady, za čímž stály jeho studijní kontakty ve Švýcarsku a

⁸¹⁹ MACHOTKA, Karel. *Masaryk a náboženství*. 3., dopln. vyd. Plzeň: Českobratrský evangelický východní sbor, [1937].

⁸²⁰ KUMPERA, Jan. *Husův chrám v Plzni*, s. 21.

styky se zahraničním odbojem. Projevil vstřícný postoj vůči sjednocovacím snahám českých protestantů, a i díky němu se v Plzni sjednotil luteránský a reformovaný sbor již v říjnu 1918. Otter se rovněž účastnil generálního sněmu českých evangelíků v Praze, jehož výsledkem byl vznik CČE v prosinci 1918. Ke konci roku 1920 byla rozsáhlá plzeňská náboženská obec rozdělena a Otter byl dodatečně v únoru 1921 zvolen farářem sboru Plzeň-západ. Jako další faráři i Ebenezer Otter vyučoval náboženství na místních školách a byl činný ve spolcích CČE.

28. října 1937 byl zvolen seniorem plzeňského seniorátu. Kvůli šíření projevů Edvarda Beneše byl Otter 16. května 1944 zatčen gestapem a odsouzen na pět let káznice, díky postupu Spojenců je ale již v květnu 1945 v Plzni a znovu se ujímá vedení sboru. Řídil jej až do srpna 1956, kdy odešel do důchodu. V plzeňské duchovní správě byl činný více než 42 let, ačkoliv jako emeritní farář a senior byl ve sboru nadále k vidění. Zemřel v Plzni 20. května 1980, jeho pohřeb byl veřejnou událostí, kázání se při něm ujal další významný evangelický duchovní a teolog Miloslav Hájek (1923-1995).

František Příbyl⁸²¹ (1879-1932) byl rodákem Nového Hrádku (ležíciho nedaleko Nového Města nad Metují). Studoval na gymnáziu v Rychnově nad Kněžnou, kde v červnu 1899 odmaturoval. Odhodlal se k dráze katolického kněze a nastoupil do bohosloveckého semináře v Hradci Králové, v červnu 1903 byl vysvěcen na kněze. Působil jako kaplan a katecheta v Chrasti (u Chrudimi), Olešnici a Opočně. Postupně se ale odcizoval katolické církvi a v srpnu 1908 učinil na tu dobu radikální krok, vzdal se svého povolání i vyznání. Někteří katoličtí duchovní taktéž cítili odpor ke své profesi, následky v podobě finančního strádání a církevně-politického tlaku je nicméně odrazovaly od opuštění kněžského povolání. František Příbyl tyto následky pocítil, živil se jako příležitostný účetní a novinář v Opočně a Hradci Králové. První světové války se účastnil po celé čtyři roky, nastoupil v hodnosti pouhého vojína, jelikož se svou duchovní profesí ztratil též důstojnickou hodnost.

Po konci války konečně našel stálé pracovní místo účetního ve Svobodných Dvorech (dnešní součást Hradce Králové). Nesetřval v něm ale dlouho, brzy po jejím založení vstoupil František Příbyl do Církve československé, kde se opět ujal funkce duchovního. V Plzni začal působit od března 1921, byl farářem místní náboženské obce, po jejím rozdělení na západní a východní část se ujal obce Plzeň-západ. Samozřejmě se vedle své duchovenské činnosti podílel

⁸²¹ *Český zápas*, XV., č. 43, 26. 10. 1932, s. 348. ÚAMCČSH Praha, K 40/1641, *Kronika náboženské obce Plzeň-západ 1920-1944*, neočíslováno.

na výuce náboženství a na spolkové aktivitě Církve československé. Špatný zdravotní stav jej v květnu 1932 donutil k nastoupení zdravotní dovolené, která ovšem nevedla ke zlepšení. František Příbyl zemřel 21. října 1932, jeho pohřeb v Plzni z 24. října vykonal tehdejší patriarcha Církve československé Gustav Adolf Procházka (1872-1942).

Seznam pramenů a literatury

Archivní prameny

Archiv hlavního města Prahy (AMP)

- Svaz občanů bez vyznání – Volná myšlenka československá.

Archiv města Plzně (AMPL)

- Arciděkanství v Plzni.
- Církev čsl. husitská v Plzni-Doubravce 1924-2000.
- Dominikáni v Plzni.
- Národní výbor (NV) města Plzně – Spolkové oddělení 1864-1956 (1974).
- Okresní a místní školní rada v Plzni 1865-1953.

Národní archiv, Praha (NA)

- Archiv pražského arcibiskupství díl III. (APA III.), č. fondu 110.
- Sčítací operáty Plzně z roku 1930.

Státní okresní archiv Plzeň-jih (SOKA Plzeň-jih)

- Farní úřad (FÚ) Štěnovice.
- Základní škola Dobřany.
- Základní škola Starý Plzenec.

Ústřední archiv a muzeum Církve československé husitské (ÚAMCČSH)

- Náboženská obec Plzeň-východ
- Náboženská obec Plzeň-západ

Periodický tisk

Čech: 1907, 1911, 1913, 1914.

Český deník: 1919, 1921, 1929, 1932.

Český směr: 1920, 1921, 1924, 1929, 1930.

Český západ: 1908, 1909, 1913, 1914, 1917, 1918, 1918-1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1926, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1937, 1938.

Český zápas: 1932.

Dětský svět: 1923.

Fašistické listy: 1935.

Jednota: 1918-1919.

Mír: 1918, 1919.

Naše snahy: 1910.

Nová doba: 1904, 1907, 1908, 1910, 1913, 1918, 1919, 1920, 1921, 1923, 1930, 1932, 1933, 1934, 1935, 1937, 1938.

Omladina: 1922.

Pilsner Tagblatt: 1907, 1931, 1935.

Plzeňsko: 1935.

Poutník: 2005.

Pravda: 1921.

Rozvoj: 1938.

Směr: 1910, 1911.

Škola měšťanská: 1935.

Úřední list města Plzně: 1925, 1932, 1935, 1937.

Volná myšlenka: 1909, 1919, 1921, 1933.

Výhledy: 1935

Vždy věrná Plzeň: 1934, 1935, 1936, 1937, 1939.

Zář: 1934, 1935, 1936, 1937, 1938.

Literatura a prameny (původně) vydané do roku 1945

- 20 let trvání jednoty Orla československého v Plzni: 1913-1933.* V Plzni: Jednota Orla československého, 1933.
- 25 let Západočeské lidové záložny v Plzni: 1910-1934.* Plzeň: [s.n., 1935].
- BAAR, Jindřich Šimon. *Holoubek: kněžská idyla.* Praha: Vyšehrad, 1989.
- BAAR, Jindřich Šimon. *Jan Cimbura: Jihočeská idyla.* Praha: Lidová demokracie, 1968.
- BEDNÁŘ, František. *Památník českobratrské církve evangelické: českobratrská církev evangelická a její senioráty a sbory na stezkách minulosti a na prahu přítomnosti.* Praha: Kalich, 1924.
- BRUPBACHER, Fritz. *Mateřské štěstí a vyhnání plodu.* V Praze: Komunistické knihkupectví a nakladatelství, 1926.
- ČECHÁČEK, Jaroslav. *Protiklerikální legenda: pokus o marxistickou analýsu.* V Praze: Pospolitost, 1929.
- Deset let Dělnické akademie v Plzni: 1921 až 1931.* V Plzni: nákladem Dělnické akademie, [1931].
- Deset let práce pro Plzeň a plzeňský lid 1919-1929: kniha československé sociální demokracie o desetileté práci socialistické v obci plzeňské.* V Plzni: Československá sociální demokracie, 1929.
- DURYCH, Jaroslav. *Naděje katolictví v zemích českých.* V Praze: Ladislav Kuncíř, 1930.
- DURYCH, Jaroslav. *Tři dukáty: [povídky].* 2., opr. vyd. ve Vyšehradu. Praha: Vyšehrad, 1986.
- Dva roky kolonizace nezaměstnaných v Plzni: propagační spis Družstva pro kolonizaci nezaměstnaných v Plzni.* Plzeň: Družstvo pro kolonizaci nezaměstnaných, 1936.
- DVOŘÁK, František. *Katechismus naší doby: rodinám bez vyznání.* V Plzni: Omladina, 1921.
- DVOŘÁK, František. *Patero ctností člověka: epištoly lidem bez vyznání.* V Plzni: Nákladem Omladiny, 1921.
- FARSKÝ, Karel. *Přelom: Příspěvek k dějinám vzniku církve československé z roku 1918.* Praha: nákl. vl., 1921.
- FELIX, Emil. *Literární Plzeň v obryse (díl II.).* V Plzni: Společnost pro národopis a ochranu památek za součinnosti Spolku přátel vědy a literatury české, 1933.
- FRASSINETTI, Giuseppe. *Ježíš Kristus vzorem kněžským.* 2. vyd. V Praze: V. Kotrba, 1910.
- GOLDSCHIEDER, Emil. *Svítání: příspěvek k dějinám dělnického hnutí na českém západě.* V Plzni: nákladem Dělnické akademie, 1927.
- GRASSL, Franz Xaver. *Die St. Annakirche in Pilsen, ihre Geschichte und Beschreibung anlässlich ihres 200jährigen Jubiläums zusammengestellt.* Pilsen: [Selbstverlag], 1935.
- HABRMAN, Gustav. *Gustav Habrman, myšlenky a názory.* Plzeň: Dělnická akademie v Plzni, 1934.
- HABRMAN, Gustav. *Mé vzpomínky z války: črty a obrázky o událostech a zápasech za svobodu a samostatnost.* V Praze: Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství (Ant. Svěcený), 1928.
- HÁK, Josef. *O vlastenectví pravém a nepravém.* V Praze: V. Kotrba, 1907.
- HATINA, František, ed. *Praktické pokyny pro osoby bezkonfesijní.* Plzeň: "Omladina", týdeník sociálně-demokratické mládeže župy plzeňské, 1925.
- HAVELKA, Antonín. *Plzeňská jubilea: 1434-1534-1634: kulturně-historické úvahy z dějin města Plzně.* V Plzni: A. Havelka, 1934 (Grafické závody Neuber, Pour a spol.).
- HAVELKA, Antonín. *Pozoruhodné památky církevně-umělecké v Plzni.* V Plzni: Nákladem vlastním, [1930].
- HAVELKA, Antonín. *Rozkvetly růže a jiné povídky.* V Plzni: Nákladem vlastním, 1938.
- HAVELKA, Antonín. *Trní a roští: feuilletony.* V Plzni: Nákladem vlastním, 1939.

HOFMANN, A. *Lidé spaste duši, sociální demokraté přijdou!*. Překlad Karel Vaněk. 2. vyd. V Plzni: Karel Vaněk.

HOMOLKA, František, ed. *Sborník pohřebních proslovů*. V Plzni: Dělnická akademie, 1931.

HOMOLKA, František. *Kam?: hra o 4 jednáních o Žižkovi*. Plzeň: nákl. vlast., 1924.

HORA, Jaroslav, ed. *Jubilejní sborník Jednatelského odboru Národní jednoty pošumavské v Plzni 1884-1934*. V Plzni: Jednatelský odbor Národní jednoty pošumavské, 1934.

HRUBÝ, Václav, ed. *Plzeňský adresář: podrobný soupis majitelů domů, úřadů, škol, církevních a sociálních institucí, obchodů, živností, průmyslových podniků a obyvatelů Velké Plzně s přehledem ulic a veřejných prostranství podle stavu 1. listopadu 1937*. V Plzni: Grafika, 1938.

HRUŠKA, Jan František. *Proč jsem neodpadl a neodpadnu: Řetěz časových úvah*. V Praze: Československá akciová tiskárna, 1929.

HRUŠKA, Martin a KORÁB, Julius, ed. *Kniha pamětní král. krajského města Plzně od roku 775 až 1870*. V Plzni: Nákladem Dědiců Hruškových, 1883.

CHUDÁČEK, Josef. *Družstevnictví hospodářskou záchranou drobných lidí, zvláště dělnictva*. V Praze: Svaz hospodářských družstev českoslov., 1937.

CHUDÁČEK, Josef. *Kristus Pán a sv. Petr: legendy v duchu prostonárodním*. Praha: Čsl. akc. tisk., 1925.

JIROUT, Josef, ed. *Luděk Pik: 60 let života: 35 let práce na Plzeňsku*. V Plzni: Grafika, 1936.

Jubilejní spis českobratrského evangelického západního sboru v Plzni k 25. výročí jeho vzniku (1903-1928). Plzeň: Českobratr. ev. záp. sbor, 1928.

Jubilejní výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni 1903-1928, Prokopova třída číslo 27. V Plzni: J. Kobes, 1928.

KÄMPE, Paul. *Kristus a sociální demokracie*. Překlad Karel Vaněk. V Praze: Nákladem Tiskového výboru Československé sociálně demokratické strany dělnické (časopis Zář), 1907.

KAUTSKY, Karl. *Původ křesťanství*. 1. vyd. Praha: SNPL, 1961.

KEPRTA, Josef, ed. *Dětem československé republiky*. 1. vyd. V Praze: B. Kočí, 1918.

KHÁS, Ladislav. *Plzeňské fejtony*. Plzeň: Karel Čihař, 1936.

KLÍMA, Jiří Václav. *Otázka laické morálky na škole československé*. Praha: nákladem vlastním, 1936.

KOŠÁK, František. *Ze školy farní ke škole hlavní: ke stoletému jubileu české školy v Plzni*. Plzeň: Tisk. spolek pro západní Čechy, 1921.

KŘÍŽ, František. *Město Plzeň: přehled složení a činnosti obecní správy za léta 1925-1928*. Plzeň: Město Plzeň, 1929.

KUNSTOVNÝ, Otakar. *Narození, sňatek a pohřeb volného myslitele: připojeny vzorce proslovů a pojednání o osobních jménech*. Praha: Volná myšlenka, 1920.

LÁBEK, Ladislav a NEKOLA, Norbert. *Plzeň v letech šedesátých: k 75. výročí založení Občanské záložny v Plzni*. Plzeň: Občanská záložna, 1938.

LÁBEK, Ladislav. *Památky svatováclavské v záp. Čechách*. Plzeň: Museum, 1927.

LÍKAŘ, Karel, ed. *Šedesát let Sokola plzeňského*. V Plzni: Sokol plzeňský, 1923.

MACHÁČEK, Fridolin. *Plzeň v 15. století: doprovodem k výstavě, kterou v rámci oslav Jana Žižky z Trocnova pořádalo městské Historické museum [1924]*. Plzeň: Historické muzeum, 1924.

MACHOTKA, Karel, MOLNÁR, Gustav Adolf a KROFTA, Kamil. *Korandův sbor, jeho vznik, budování, popis a otevření*. V Plzni: Českobratrský evangelický východní sbor, [1938].

MACHOTKA, Karel. *Masaryk a náboženství*. 3., dopln. vyd. Plzeň: Českobratrský evangelický východní sbor, [1937].

MACHOTKA, Karel. *Ve znamení kalicha: Před třiceti lety: Rozsévání evangelia v Plzni a okolí v letech 1918-1921*. Plzeň: Českobr. ev. východní sbor, 1949.

- MALÝ, Alois, ed. *Katolický pohřeb dospělých a dětí ...* Praha: Kropáč a Kucharský, 1940.
- MALÝ, František J. *Čtyři desetiletí Národní jednoty pošumavské v Plzni*. Plzeň: Nákladem odboru Nár. Jed. Pošum., 1924.
- MASARYK, Tomáš Garrigue a SROVNAL, Jindřich, ed. *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické* (II.). 6. české vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Světová revoluce za války a ve válce 1914-1918*. V Praze: Orbis, 1925.
- MATAS, Miloslav. *Plzeňské písničky: [9 písní]*. V Plzni: [nákladem vlastním], 1935.
- MOTYČKA, Jaroslav. *Římští klerikálové za světové války a po válce: dokumenty a fakta*. V Praze: Volná myšlenka československá, 1923.
- NEDVĚD, Antonín. *Jak to bylo 1914-1918 v Plzni a na českém západě: záznamy a dokumenty*. V Plzni: Grafika, 1939, [spr. 1938].
- PATZAK, Václav. *Stručné dějiny socialismu ve starověku a středověku*. Plzeň: Omladina, 1921.
- PEKAŘ, Josef. *Tři kapitoly z boje o sv. Jana Nepomuckého*. Praha: Vesmír, 1921.
- PELANT, Karel. *Co vidí turista v Plzni?: Prakt. průvodce, nutný všem, kdož za nejkratší čas chtějí nejvíce viděti*. Plzeň: Směr, 1914.
- PELANT, Karel. *Věřím: psáno poctivě věřícím lidem: katechism věřícího člověka dnešní doby a odpovědi na otázky: Náboženství. Bůh. Člověk. Bible. Ježíš. Zlo a ďábel. Spasení. Církev. Povinnost. Smrt*. Praha: nákl. vl., 1920.
- PEROUTKA, Ferdinand. *Jací jsme*. Praha: Obelisk, 1924.
- PIK, Luděk. *Československá sociální demokracie: Její cíle, program a postup*. Plzeň: Okres. výkon. výbor čsl. sociální demokracie, 1925.
- PIK, Luděk. *Dějiny dělnického spolkového domu Peklo v Plzni: 1894-1924*. Plzeň: [nákl.vl.], 1924.
- PIK, Luděk. *O lidech bezdětných*. V Plzni: Luděk Pik, 1914.
- PLECER, Květuš Antonín. *Laická morálka: [s rozvrženým učivem]*. Zábřeh: Knihovna mravní výchovy, 1920.
- Plzeňsko svatému Václavu*. [Plzeň]: [s.n.], 1929.
- PODLAHA, Antonín. *Posvátná místa Království českého: Arcidieceze Pražská: Vikariáty: Berounský, Bystřický a Plzeňský*. Praha: Dědictví Svatojanské, 1908.
- Praktická příručka pro lid bezcírkvní*. Plzeň: Omladina, 1921.
- PRŮCHA, Rudolf. *Procházky Starou a Novou Plzní: z činnosti socialistické lidovlády v obci 1919-1925*. Plzeň: Okresní výkonný výbor českoslov. soc. demokracie, 1925.
- Průvodce po Plzni: (s připojenými obcemi)*. V Plzni: vlastním nákladem, 1925.
- RÁDL, Emanuel. *Revise pokrokových ideálů v národní škole*. V Praze: Nákladem akademické YMCA, 1928.
- RAGAZ, Leonhard a BAUER, Otto. *Nové nebe a nová země!: výzva k náboženské a sociální obnově*. Překlad František Linhart. Praha: Nová cesta, 1938.
- Ročenka plzeňských katolíků: léta Páně 1939*. Beroun: Propagační ústav sv. Jakuba, 1939.
- Ročenka plzeňských katolíků: léta Páně 1941*. Beroun: Propagační ústav sv. Jakuba, 1941.
- Sborník Sušicka: Vlastivědné dílo*. V Sušici: Okresní sbor osvětový, 1938-1939.
- Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl II. Část 3, Povolání obyvatelstva. Povolání a sociální rozvrstvení obyvatelstva podle národnosti (také cizinců) a podle náboženského vyznání*. Praha: Státní úřad statistický, 1935.
- Sčítání lidu v republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Díl I, Růst, koncentrace a hustota obyvatelstva, pohlaví, věkové rozvrstvení, rodinný stav, státní příslušnost, národnost, náboženské vyznání*. Praha: Státní úřad statistický, 1934.
- SCHEINOST, Jan. *Kulturní politika obecní*. V Praze: Lidový tiskový spolek, [1923].

- Schematismus československé církve. Ročník první, 1933.* Praha: Nákladem Ústřední rady CČS, 1933.
- SCHIEBL, Jaroslav. *Sčítání lidu v král. městě Plzni provedené dne 31. prosince 1910. I, Výkon sčítací a jeho hlavní výsledky.* Plzeň: město Plzeň, 1911.
- SCHWARZ, Karel. *Plzeňské pomněnky.* Vydání druhé - upravené. Plzeň: Ševčík, 2015.
- STAŠEK, Bohumil. *Prozřetelnost Boží a válka: Cyklus promluv o důležitých náboženských otázkách naší doby, které konal v chrámu Páně sv. Bartoloměje v Plzni Bohumil Stašek.* Plzeň: nákl. katol. spolků, [1915].
- Statistická příručka republiky Československé II.* Praha: Státní úřad statistický, 1925.
- Statistický lexikon obcí v zemi České: úřední seznam míst podle zákona ze dne 14. dubna 1920, čís. 266 Sb. zák. a nař.* V Praze: Orbis, 1934.
- SVOBODA, Emil, PERTOLD, Otakar a KOUTNÍK, Bohuslav. *Je nutný protiklerikální boj?: přednášky, které promluvili na veřejné diskusi dr. Emil Svoboda, dr. O. Pertold, Bohuslav Koutník, dr. O. Preč.* V Praze: Volná myšlenka, 1935.
- ŠLAUF, Vojtěch. *Proč jsem římským katolíkem?.* V Plzni: Vojtěch Šlauf, 1935.
- ŠMERAL, Bohumír. *Kdo jsou a co chtějí sociální demokraté.* V Praze: Nákladem Tiskového výboru Československé sociálně demokratické strany dělnické (časopis Zář), 1906.
- ŠORM, Antonín, ed. *Ve jménu demokracie.* V Praze: Československá akciová tiskárna, 1922.
- URBÁNEK, Rudolf. *Lipany a konec polních vojsk.* V Praze: Melantrich, 1934.
- VESELÝ, Jan Zdeněk. *Husitská nevěsta, aneb, Plzeň roku 1434: činohra v pěti jednáních.* Praha: Vaněk a Votava, 1929.
- Výroční zpráva Arcidiecévního svazu Katolické charity v Praze za rok 1934.* V Praze: Arcidiecévní svaz katolické charity, [1935].
- Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1925, Prokopova třída číslo 27.* V Plzni: J. Kobes, 1926.
- Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1926, Prokopova třída číslo 27.* V Plzni: J. Kobes, 1927.
- Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1927, Prokopova třída číslo 27.* V Plzni: J. Kobes, 1928.
- Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1929, Prokopova třída číslo 27.* V Plzni: J. Kobes, 1930.
- Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru západního v Plzni za rok 1935, Prokopova třída číslo 27.* V Plzni: J. Kobes, 1936.
- ZIMA, Václav. *Hlas k domovu: [kniha lyriky].* V Olomouci: Družina literární a umělecká, 1937.
- Židé a židovské obce v Čechách v minulosti a v přítomnosti. I.* Brno: Židovské nakladatelství, 1934.

Literatura vydaná po roce 1945

- ANDERSON, Benedict R. O'G. *Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionalismu.* 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2008.
- BALÍK, Stanislav et al. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938.* Vydání první. Praha: Argo, 2015.
- BARTOŠ, Jakub. *Luděk Pik: politický portrét významného plzeňského starosty* [online]. Diplomová práce obhájená na FF UK, 2014.

- BAŽANTOVÁ, Ilona. *Čeští keynesiánci a jejich teoretický pohled na hospodářskou krizi 30. let 20. století*. In: KUBŮ, Eduard, ed., SOUKUP, Jindřich, ed. a ŠOUŠA, Jiří, ed. *Fenomén hospodářské krize v českých zemích 19. až počátku 21. století: cyklický vývoj ekonomiky v procesu gradující globalizace*. Vydání první. Praha: Nová tiskárna Pelhřimov, 2015.
- BECK, Ulrich. *Riziková společnost: na cestě k jiné moderně*. Překlad Otakar Vochoč. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004.
- BĚLOHLÁVEK, Miloslav. *Círky v Plzni v první polovině 20. století – výstupové hnutí*. In: *Západočeský historický sborník 2*. Plzeň: Státní oblastní archiv, 1996.
- BĚLOHLÁVEK, Miloslav. *Plzeňská předměstí*. Vyd. 1. Plzeň: Nava, 1997.
- BĚLOHLÁVEK, Miroslav. *Antihusitská tradice v Plzni a boj proti ní: Nový svátek*. In: Husitský Tábor: sborník Muzea husitského revolučního hnutí. Tábor: Muzeum husitského revolučního hnutí 4, 1981.
- BÍLÝ, Jiří. *Jezuita Antonín Koniáš: osobnost a doba*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1996.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang a HANUŠ, Jiří, ed. *Vznik státu jako proces sekularizace: diskuse nad studií Ernsta-Wolfganga Böckenfördeho*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *Co se chce říct mluvením: ekonomie jazykové směny*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *O televizi*. V nakl. Doplněk 1. vyd. Brno: Doplněk, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *Sociální prostor a symbolická moc*. In: MAYER, Françoise, Václav HUBINGER a Laurent BAZAC-BILLAUD. *Antologie francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie, historie*. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1998.
- BROWN, Callum G. *The death of Christian Britain: understanding secularisation, 1800-2000*. [2nd ed.]. London: Routledge, 2009.
- BUREŠOVÁ, Jana. *Ženy v pojetí teorie a praxe politického katolicismu*. In: MAREK, Pavel, ed. *Teorie a praxe politického katolicismu 1870-2007*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.
- ČECH, Vladimír Herbert. *K historii revizionismu na Plzeňsku*. 1. vyd. Plzeň: Krajské nakladatelství, 1959.
- ČECHUROVÁ, Jana a kol. *Základní problémy studia moderních a soudobých dějin*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2014.
- ČEPELÁK, Václav et al. *Dějiny Plzně. II, Od roku 1788 do roku 1918*. Vyd. 1. V Plzni: Západočeské nakladatelství, 1967.
- Československá vlastivěda: Díl V., Stát*. Praha: Sfinx, 1931.
- Československá vlastivěda: Řada II, Národopis*. Praha: Sfinx, 1936.
- DOUŠA, Jaroslav. *Střelba do dětí v Plzni roku 1918: nepotrestaný zločin*. In: KOŘÍNKOVÁ, Lucie, ed., PETRBOK, Václav, ed. a RANDÁK, Jan, ed. *Zločin a trest v české kultuře 19. století: sborník příspěvků z 30. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň 25.-27. února 2010*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2011.
- DUIN, van Pieter, POLÁČKOVÁ, Zuzana. *“Against the Red Industrial Terror”: The Struggle of Christian Trade Unions in Austria and Czechoslovakia Against Socialist Trade-Union and Workplace Domination, 1918-1925*. In: HEERMA VAN VOSS, Lex, ed., PASTURE, Patrick, ed. a DE MAEYER, Jan, ed. *Between cross and class: comparative histories of Christian labour in Europe, 1840-2000*. Bern: Peter Lang, ©2005.
- ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. 2., přečtené a opr. vyd., V Oikúmené 1. Praha: OIKOYMENH, 2006.

- FABIAN, František. *Bibliografie časopisů Západočeského kraje*. 1. vyd. Plzeň: Krajské nakladatelství, 1961.
- FASORA, Lukáš. *Secularization and the Working Class's Response to Marxism*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011.
- FASORA, Lukáš. *Stáří k poradě, mládí k boji: radikalizace mladé generace českých socialistů 1900-1920*. 1. vydání. Brno: CDK, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015.
- FIALA, Petr et al. *Český politický katolicismus 1848-2005*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.
- GEBHART, Jan a KUKLÍK, Jan. *Druhá republika 1938-1939: svár demokracie a totality v politickém, společenském a kulturním životě*. Vyd. 1. Praha: Paseka, 2004.
- GIORGIO, de Michela. *Feminizace katolicismu*. In: *Teologie & Společnost*, II. (X.), č. 1, 2004.
- HANUŠ, Jiří, HUSÁK, Petr. *Kněžská identita ve 20. století*. In: HANUŠ, Jiří a kol. *"Služebníci neužiteční": kněžská identita v českých zemích ve 20. století*. 1. vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015.
- HAVELKA, Miloš. *Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskostí“*. In: *Sociologický časopis*, roč. 49, č. 2, 2013.
- HEJNIC, Josef, HILARIUS LITOMĚŘICKÝ a POLÍVKA, Miloslav. *Plzeň v husitské revoluci = Hilaria Litoměřického "Historie města Plzně", její edice a hist. rozbor = Quo modo Hilarii de Lithomerzicz "Historia civitatis Plznensis" res gestas aevi Hussitici illustraverit*. Praha: Ústav československých a světových dějin ČSAV, 1987.
- HEUMOS, Peter. *Strukturální prvky první Československé republiky. Politicko-společenský systém, intermediární organizace a problém stabilit*. In: *Soudobé dějiny*. 2, č. 2-3, 1995.
- HEUMOST, Peter. *"Dejte nám brambory, nebo bude revoluce." Hladové nepokoje, stávkové a masové protesty v českých zemích v období 1914-1918*. In: MOMMSEN, Hans, ed. et al. *První světová válka a vztahy mezi Čechy, Slováky a Němci*. 1. vyd. Brno: Matice moravská, 2000.
- HLAVAČKA, Milan. *Dějiny dopravy v českých zemích v období průmyslové revoluce*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990.
- HOBBSBAWM, E. J. a RANGER, T. O. *The invention of tradition*. 1st pub. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HOLUBEC, Stanislav. *Lidé periferie: sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009.
- HUDECOVÁ, Dagmar. *Evangelická církev metodistická v Plzni v letech 1923-1989*. [Praha]: Evangelická církev metodistická, 2014.
- HUDEČKOVÁ, Viera. *Antiklerikálne a ateistické tradície v našom revolučnom robotníckom hnutí: (1918-1938)*. I. vydanie. Bratislava: Ústav marxizmu-leninizmu ÚV KSS v Nakladateľstve Pravda, 1978.
- HUNTINGTON, Samuel P. *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Vyd. 1. Praha: Rybka, 2001.
- HUSOVÁ, Kateřina. *Plzeňské tiskárny v moderních dějinách*. Diplomová práce FF ZČU v Plzni, 2014.
- JANÁČEK, František aj. *Největší zbrojovka monarchie: škodovka v dějinách, dějiny ve Škodovce 1859-1918*. Praha: Novinář, 1990.
- JEMELKA, Martin. *Na Šalomouně: společnost a každodenní život v největší moravskoostravské hornické kolonii (1870-1950)*. Vyd. 1. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, Centrum pro hospodářské a sociální dějiny, 2008.

- JEMELKA, Martin. *The Social Democratic Atheist Movement in Interwar Ostravsko*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011.
- JÜPTNER, Jan. *Civilní náboženství: nový pohled na to, na čem nám skutečně záleží*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2013.
- KARLOVÁ, Jana. *Slavnosti a rituály jako zpráva o obrazu světa*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.
- KÁRNÍK, Zdeněk. *České země v éře První republiky (1918-1938). Díl druhý, Československo a české země v krizi a v ohrožení (1930-1935)*. 1. vyd. Praha: Libri, 2002.
- KÁRNÍK, Zdeněk. *České země v éře První republiky (1918-1938). Díl druhý, Československo a české země v krizi a v ohrožení (1930-1935)*. 1. vyd. Praha: Libri, 2002.
- KÁRNÍKOVÁ-ŠMILAUEROVÁ, Ludmila. *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754-1914*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.
- KOKOŠKOVÁ, Zdeňka. *Pokusy o zřízení biskupství v západních Čechách v rámci rekatolizačních snah v 17. století*. In: *Z archivních depozitářů: Pavle Burdové k 70. narozeninám*. Praha: Státní ústřední archiv, 1998.
- KOTOUS, Jan a Michal PEHR. *Bohumil Stašek (1886-1948): Život a doba : příspěvky z vědeckého semináře k 60. výročí úmrtí Msgre. ThDr. h.c. Bohumila Staška, probošta vyšehradské kapituly ; Vyšehrad, 29. října 2008*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- KRÁTKÝ, Vladislav a MAZNÝ, Petr. *Plzeňané 1900-2000 (sv. 1)*. Vyd. 1. Plzeň: Starý most, 2001.
- KRČMÁŘ, Luděk. *Plzeň na historických černobílých diapozitivech: historické černobílé dispozitivity s námětem podoby města Plzně z oddělení nejnovějších dějin Západočeského muzea v Plzni*. 1. vydání. V Plzni: Západočeské muzeum, 2016.
- KROC, František. *Havířské generace: Kronika o havířích pro havíře*. 1. vyd. Zbůch: Západočeské uhelné doly, 1975.
- KUČERA, Rudolf. *Život na příděl: válečná každodennost a politiky dělnické třídy v českých zemích 1914-1918*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2013.
- KUDLÁČ, Antonín K. K. *Příběh(y) Volné myšlenky*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2005.
- KUGLER, Pavel. *Ideové zdroje křesťanské demokracie ve střední Evropě v letech 1945 - 1948* [online]. Disertační práce obhájena na FF UK, 2013 [cit. 2017-07-12].
- KUMPERA, Jan. *Husův chrám v Plzni: osmdesátiletý jubilat - svědek osudů Českobratrské církve evangelické*. Plzeň: Západní sbor Českobratrské církve evangelické, 2005.
- LIESKE, Adina. *Arbeiterkultur und bürgerliche Kultur in Pilsen und Leipzig*. Bonn: Dietz, ©2007.
- LUKAVEC, Jan. *Fanatik, prorok, či klaun?: G.K. Chesterton a jeho interpreti*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008.
- LYON, David. *Ježíš v Disneylandu: náboženství v postmoderní době*. Překlad Petra Vlčková. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 2002.
- MALÍŘ, Jiří. *The Anti-Clericalism of Social Democracy and the Secularization of the Working Class in the Czech Lands*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011.
- MALIVÁNKOVÁ WASKOVÁ, Marie a kol. *Dějiny města Plzně*. Plzeň: Statutární město Plzeň, 2014.
- MAREK, Pavel. *Biskup Eduard I. N. Brynych: Praha nebo Vídeň? Vlastenectví nebo loajalita? Malý příspěvek k velkému tématu formování národní vědomí českého katolického lidu*. In: ŠVORC, Peter, ed., HARBUĽOVÁ, Ľubica, ed. a SCHWARZ, Karl W., ed. *Cirkvi a národy strednej*

Európy (1800-1950) = Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800-1950). Prešov: Universum, 2008.

MAREK, Pavel. *Catholics and the Issue of Working-Class Secularization*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011.

MAREK, Pavel. *Česká reformace 20. století?: k zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920-1924*. 1. vydání. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2015.

MAREK, Pavel. *Český katolicismus 1890-1914: kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*. 1. vyd. Olomouc: Pro Katedru politologie a evropských studií Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci vydalo nakladatelství Gloria Rosice, 2003.

MAREK, Pavel. *Čeští křesťanští sociálové: příspěvek k problematice programových a organizačních základů českého politického katolicismu v letech 1894-1938*. 1. vyd. V Olomouci: Univerzita Palackého, 2011.

MAREK, Pavel. *Identita kněžské generace 20. let 20. století*. In: HANUŠ, Jiří a kol. "Služebníci neužiteční": kněžská identita v českých zemích ve 20. století. 1. vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2015.

MAREK, Pavel. *Náboženství v období politické diferenciaci české společnosti v druhé polovině 19. století*. In: *Bůh a bohové: církve, náboženství a spiritualita v českém 19. století: sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 7.-9. března 2002*. 1. vyd. Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 2003.

MARTINOVSKÝ, Ivan a kol. *Dějiny Plzně v datech: od prvních stop osídlení až po současnost*. Vyd. 1. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2004.

MATĚJČEK, Jiří. *Secularization of the Working Class - The Czech Model: a Hypothesis and Methodical Contemplation*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011. s. 28-29.

MCLEOD, Hugh. *Sekularizace v západní Evropě (1848-1914)*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008.

MOMMSEN, Hans. *Sociální demokracie střední Evropy v konfliktu mezi internacionalismem a příslušností k národu*. In: KOŘALKA, Jiří, ed. a MOMMSEN, Hans, ed. *Němci, Češi, Slováci: souběžné a rozdílné tendence jejich společenského vývoje: 1815-1918*. 1. vyd. Praha: Federální ministerstvo zahraničních věcí, 1992.

MORÉE, Peter C. A. *Vztahy německy mluvících evangeliků v Československu k nacionalismu v letech 1918-1946*. In: HAVELKA, Miloš a kol. *Víra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.

MYSLIVCOVÁ, Magdalena. *Funkce mýtů při formování identity malého města: na příkladu Písku v meziválečném období*. In: SOUKUPOVÁ, Blanka, ed. et al. *Mýtus - "realita" - identita: státní a národní metropole po první světové válce*. 1. vyd. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2012.

Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu. Praha: Český statistický úřad, 2014.

Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991. V Praze: Český statistický úřad, 1995.

NĚMEC, Damian. *Mezinárodní smlouvy mezi apoštolským stolcem a Polskem, Rakouskem a Československem v období mezi dvěma světovými válkami*. In: PAPAÍK, David, ed. a KOUČKÁ, Ivana, ed. *Politický katolicismus v nástupnických státech Rakousko-Uherské monarchie v letech 1918-1938*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2001.

- NEŠPOR, Zdeněk R. a kol. *Náboženství v 19. století: nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2010.
- NEŠPOR, Zdeněk R. *Ne/náboženské naděje intelektuálů: vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2008.
- NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2010.
- NISBET, Robert A. *Politický konzervatismus: sen a realita*. Překlad Jiří Pilucha. 2., přeprac. vyd., V nakl. Leda vyd. 1. Voznice: Leda, 2011.
- NOLTE, Claire Elaine. *The Sokol in the Czech lands to 1914: training for the nation*. 1st pub. New York: Palgrave, 2002.
- ORZOFF, Andrea. *Battle for the castle: the myth of Czechoslovakia in Europe, 1914-1948*. New York: Oxford University Press, 2009.
- OTČENÁŠOVÁ, Slávka. *Schválená minulost: kolektivní identita v československých a slovenských učebnicích dějepisu (1918 - 1989)*. Košice: Univerzita Pavla Josefa Safarika, 2010.
- PALS, Daniel L. *Osm teorií náboženství*. Vyd. 1. Praha: ExOriente, 2015.
- PEŘINOVÁ, Anna. *Ladislav Lábek a Zdeněk Wirth – přátelství i spolupráce* [online]. Diplomová práce obhájena na FF JU, 2011.
- PETRÁČEK, Tomáš. *Církev, tradice, reforma: odkaz Druhého vatikánského koncilu*. Vydání první. V Praze: Vyšehrad, 2016.
- PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. 1. vyd. Ostrava: Moravapress, 2013.
- PLACÁK, Petr. *Svatováclavské milénium: Češi, Němci a Slovinci v roce 1929*. Praha: Babylon, 2002.
- POKORNÝ, Jiří. *Lidová výchova na přelomu 19. a 20. století*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2003.
- POLÁŠEK, Martin. *Revizionisté, progresivisté a tradicionalisté: programové debaty v Československé sociální demokracii v letech 1924-1938*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd, 2013.
- PROŠKOVÁ, Marie a KOULOVÁ, Milena. *Boží dělník Josef Chudáček*. [Plzeň]: Marie Chudáčková, [1997].
- PULLMANN, Michal. *Habitus a třídy. Výzva kulturní sociologie Pierra Bourdieu pro sociální dějiny (z pohledu německých sociálních věd)*. In: Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích. Praha: CEFRES, 2003.
- PUTNA, Martin C. a BEDŘICH, Martin, ed. *Česká katolická literatura v kontextech: 1918-1945*. Vyd. 1. Praha: Torst, 2010.
- RAK, Jiří. *Bývali Čechové-: české historické mýty a stereotypy*. Vyd. 1. Jinočany: H & H, 1994.
- RÁKOSNÍK, Jakub a ŠUSTROVÁ, Radka. *Rodina v zájmu státu: populační růst a instituce manželství v českých zemích 1918-1989*. Vydání první. Praha: NLN, s.r.o., Nakladatelství Lidové noviny, 2016.
- RÁKOSNÍK, Jakub. *Odvrácená tvář meziválečné prosperity: nezaměstnanost v Československu v letech 1918-1938*. Vyd. 1. V Praze: Karolinum, 2008.
- RANDÁK, Jan. *V záři rudého kalicha: politika dějin a husitská tradice v Československu 1948-1956*. Vydání první. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2015.
- RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Překlad Anna Hánová. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- ŘEHÁČEK, Karel a SUKOVÁ, Anežka. *Muž pevný a čestný--: Josef Limpouch (1895-1965)*. Plzeň: Římskokatolická farnost u katedrály sv. Bartoloměje, 2011.

- ŘEHÁČEK, Karel. *Pět zapomenutých: osobnosti plzeňského veřejného života přelomu 19. a 20. století*. Plzeň: K. Řeháček, 2009.
- ŘEHÁČEK, Karel. *Sluncem a stínem: plzeňský arciděkan Antonín Havelka*. In: *Minulosti Západočeského kraje*. Plzeň: Albis International, č. 48, 2013.
- SALAJKA, Milan. *Proces ustavování a duchovní správy náboženských obcí Církve československé husitské 1920 až 2000: komentovaný přehledný manuál*. Vyd. 1. Praha: Církev československá husitská, 2003.
- SCHMIDT, Jürgen. *The Secularization of the Workforce in Germany in the Nineteenth Century*. In: *Secularization and the Working Class: the Czech Lands and Central Europe in the 19th Century*. Eugene (Oregon): Wipf and Stock Publishers, Pickwick Publications, 2011.
- SCHULZE WESSEL, Martin, ed. a ZÜCKERT, Martin, ed. *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. München: R. Oldenbourg, 2009.
- SCHULZE WESSEL, Martin. *Tužby katolického duchovenstva a založení Československé církve. Dotazníková akce Bohumila Zahradníka-Brodského roku 1918*. In: *Bůh a bohové: církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století: sborník příspěvků z 22. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň, 7.-9. března 2002*. 1. vyd. Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 2003.
- SIMMEL, Georg. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Vyd. 2. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006.
- SMART, Ninian. *The religious experience of mankind*. 3rd ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1984.
- Sociální encykliky (1891-1991)*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1996.
- SOUKUPOVÁ, Blanka. *Praha - tradiční česká a nová státní metropole: mýtus a identita: k roli mýtů jako součásti ideologie nového češství a českoslovenství*. In: SOUKUPOVÁ, Blanka, ed. et al. *Mýtus - "realita" - identita: státní a národní metropole po první světové válce*. 1. vyd. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, 2012.
- Statistická příručka církve československé 1949*. Praha: Ústř. rada církve čs., 1949.
- STORCHOVÁ, Lucie a kol. *Koncepty a dějiny: proměny pojmů v současné historické vědě*. Vyd. 1. V Praze: Scriptorium, 2014.
- STROBACH, Vít. *Židé: národ, rasa, třída: sociální hnutí a "židovská otázka" v českých zemích 1861-1921*. Vydání první. Praha: NLN, s.r.o., Nakladatelství Lidové noviny, 2015.
- SVOBODOVÁ, Markéta. *Krematorium v procesu sekularizace českých zemí 20. století: ideové, stavební a typologické proměny*. 1. vyd. Praha: Artefactum, 2013.
- SZABOVÁ, Gabriela. *České baroko v politické argumentaci katolíků mezi dvěma válkami*. In: *Marginalia historica: sborník prací Katedry dějin a didaktiky dějepisu Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy*. Praha: Scriptorium, 1996 (1).
- ŠEBEK, Jaroslav. *Posilování antidemokratických trendů v české společnosti ve 30. letech: příklad katolického prostředí*. In: NĚMEČEK, Jan, ed. a kol. *Československo a krize demokracie ve střední Evropě ve 30. a 40. letech XX. století: hledání východisek*. Praha: Historický ústav, 2010.
- ŠEBEK, Jaroslav. *Za Boha, národ, pořádek*. Vydání první. Praha: Academia, 2016.
- ŠEBESTOVÁ, Jana. *Kněz Karel Farský a vznik a Církve československé* [online]. Rigorózní práce obhájena na KTF UK, 2006.
- ŠIMŮNEK, Robert, ed. *Plzeň* [kartografický dokument]. Plzeň: Statutární město Plzeň, 2009.
- ŠLEHOFER, Lukáš. *Gustav Habrman: cesta sociálního demokrata od "anarchismu" k "revisionismu"* [online]. Rigorózní práce obhájena na FF UK, 2009.

- ŠLOUF, Jakub. *Projekt stavby Korandova sboru v Plzni 1918-1938*. In: KAISEROVÁ, Kristina, ed. *Nardi aristae: sborník k sedmdesátým narozeninám Ivana Martinovského*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Albis international, 2007.
- ŠPIRKOVÁ, Věra. *Židovská komunita v Plzni*. V Domažlicích: Nakladatelství Českého lesa, 2000.
- ŠTAIF, Jiří. *Jindřich Šimon Baar a společenská modernizace. (Pokus o dialog mezi sociálními dějinami a krásnou literaturou)*. In: HÁJEK, Jan, ed., KOCIAN, Jiří, ed. a ZÍTKO, Milan, ed. *Fragmenty dějin: sborník prací k šedesátinám Jana Gebharta*. Praha: Historický ústav AV ČR ve spolupráci s Ústavem soudobých dějin AV ČR, 2006.
- ŠTAIF, Jiří. *Smetanova Plzeň? Poznámky k roli místních elit v konstrukci lokální, regionální a nadregionální identity během 19. století*. In: Město a městská společnost v procesu modernizace 1740-1918. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě, 2009.
- ŠTAIF, Jiří. *Sociální dějiny jako „hřiště“ dnešní historické vědy*. In: Česko-slovenská historická ročenka. Brno: Masarykova univerzita, 2007.
- ŠTOFANÍK, Jakub. *Medzi krížom a kladivom. Recepčia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia* [online]. Dizertační práce obhájena na FF UK, 2016.
- ŠUBRT, Jiří a kol. *Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2013.
- TAYLOR, Charles, GUTMANN, Amy, ed. a HABERMAS, Jürgen. *Multikulturalismus: zkoumání politiky uznání*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2001.
- TIŽÍK, Miroslav. *Formovanie sveta náboženství na Slovensku*. In: TIŽÍK, Miroslav, ed. *Pierre Bourdieu ako inšpirácia pre sociologický výskum*. 1. vyd. Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2013. s. 144-150.
- TIŽÍK, Miroslav. *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku: zápasy o ideový charakter štátu a spoločnosti*. 1. vyd. Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2011.
- TOMEŠ, Josef. *Průkopníci a pokračovatelé: osobnosti v dějinách české sociální demokracie 1878-2003: biografický slovník*. 1. vyd. Praha: Demos, 2004.
- TRAPL, Miloš. *Hnutí „Pryč od Říma“ („Los von Rom“)*. In: PAPAJÍK, David, ed. a KOUCKÁ, Ivana, ed. *Politický katolicismus v nástupnických státech Rakousko-Uherské monarchie v letech 1918-1938*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2001.
- VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2010. s. 53.
- VEDRAL, Patrik. *Veřejný život ve Vejprnicích za první republiky* [online]. Bakalářská práce obhájena na FF UK, 2015.
- VEJVAR, Stanislav. *Kněz a politik Bohumil Stašek*. Praha, rukopis diplomové práce obhájené na FF UK, 2005.
- WASKA, Karel a kol. *Dějiny města Plzně 2*. Plzeň: Statutární město Plzeň, 2016.
- ZILYNSKÁ, Kateřina. *Plzeňský Nový svátek v kontextu barokního kazatelství*. In: Celostátní studentská vědecká konference Historie 2005. Liberec 8. - 9. prosince 2005. V Liberci: Technická univerzita v Liberci, 2006.
- ZLÁMAL, Bohumil. *Příručka českých církevních dějin. VII., Doba československého katolicismu (1918-1949)*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2010.

Seznam zkratek

AMP – Archiv hlavního města Prahy

AMPL – Archiv města Plzně

CČE – Církev česko-bratrská evangelická

CŠS – Církev československá

ČSR – Československá republika

DTJ – Dělnická tělocvičná jednota

KSČ – Komunistická strana Československa

NA – Národní archiv

NJP – Národní jednota pošumavská

SdP – Sudetoněmecká strana (Sudetendeutsche Partei)

SOKA – Státní okresní archiv

ÚAMCČSH – Ústřední archiv a muzeum Církve československé husitské

Seznam vyobrazení v textu a seznam příloh

Graf č. 1: Vývoj náboženského vyznání obyvatelstva plzeňského okresu.

Graf č. 2: Vývoj náboženského vyznání žactva místní školní rady v Plzni.

Obr. č. 1: Slavnost Božího těla v roce 1901. Zdroj: KRÁTKÝ, Vladislav a MAZNÝ, Petr. *Plzeňané 1900-2000 (sv. 1)*. Vyd. 1. Plzeň: Starý most, 2001.

Obr. č. 2: Pobožnost za mír z roku 1915. Zdroj: AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 192.

Obr. č. 3: Svěcení makovice s křížem v září 1935, Zdroj: *Plzeňsko*, XVII., 1935, s. 64.

Obr. č. 4: Veřejná přednáška protestantských kněží z listopadu 1918. Zdroj: KRÁTKÝ, Vladislav a MAZNÝ, Petr. *Plzeňané 1900-2000 (sv. 1)*.

Obr. č. 5: Alegorický vůz Unie svobodných socialistických myslitelů z roku 1938. Zdroj: *Zář*, V., č. 7, 1. 7. 1938, s. 4.

Obr. č. 6: Žáci prvního ročníku laické morálky v Plzni. Zdroj: AMP, Volná myšlenka československá, i. č. 6, karton 4.

Obr. č. 7: Vnitřní prostory domu plzeňské luteránské obce v letech 1914-1919. Zdroj: KRČMÁŘ, Luděk. *Plzeň na historických černobílých diapozitivech: historické černobílé dispozitivy s námětem podoby města Plzně z oddělení novějších dějin Západočeského muzea v Plzni*. 1. vydání. V Plzni: Západočeské muzeum, 2016.

Obr. č. 8: Vnitřek františkánského kostela v roce 1935. Zdroj: AMPL, Arciděkanský úřad (AÚ) Plzeň, i. č. 32 309, sign. 33 a 2, s. 476.

Obr. č. 9: Antonín Havelka. Zdroj: *Vždy věrná Plzeň*, II., č. 1, leden 1935, s. 7.

Obr. č. 10: Josef Chudáček. Zdroj: PROŠKOVÁ, Marie a KOULOVÁ, Milena. *Boží dělník Josef Chudáček*.

Obr. č. 11: Luděk Pik. Zdroj: JIROUT, Josef, ed. *Luděk Pik: 60 let života: 35 let práce na Plzeňsku*. V Plzni: Grafika, 1936.

Obr. č. 12: Karel Machotka. Zdroj: *Výroční zpráva českobratrského evangelického sboru východního v Plzni za rok 1927*.

Obr. č. 13: František Příbyl. Zdroj: *Český zápas*, XV., č. 43, 26. 10. 1932, s. 348.

Přílohy

Obr. č. 1: Slavnost Božího těla v roce 1901



Obr. č. 2: Pobožnost za mír z roku 1915



Obr. č. 3: Svěcení makovice s křížem v září 1935



Obr. č. 4: Veřejná přednáška protestantských kněží z listopadu 1918



Obr. č. 5: Alegorický vůz Unie svobodných socialistických myslitelů z roku 1938.



Obr. č. 6: Žáci prvního ročníku laické morálky v Plzni



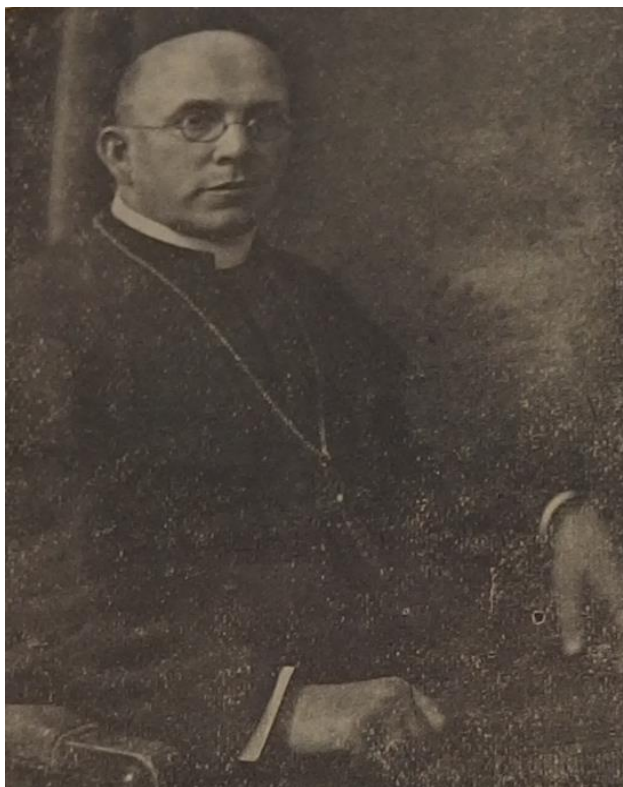
Obr. č. 7: Vnitřní prostory domu plzeňské luteránské obce v letech 1914-1919



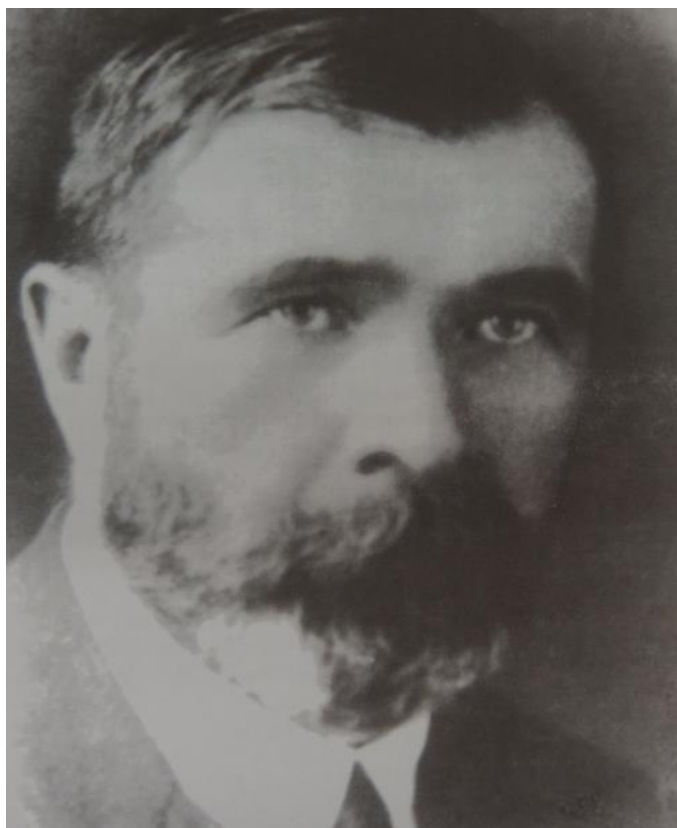
Obr. č. 8: Vnitřek františkánského kostela v roce 1935



Obr. č. 9: Antonín Havelka



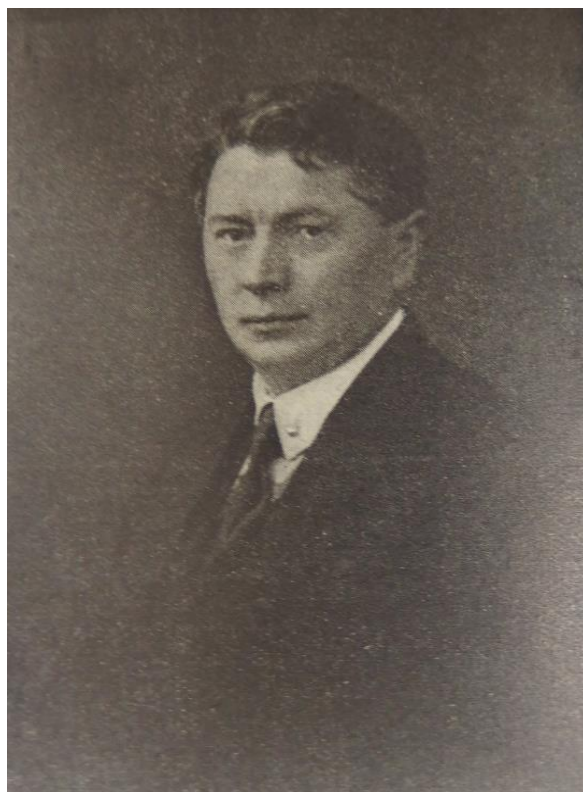
Obr. č. 10: Josef Chudáček



Obr. č. 11: Luděk Pik



Obr. č. 12: Karel Machotka



Obr. č. 13: František Příbyl

